

Introduction aux existentialismes / Emmanuel Mounier

Mounier, Emmanuel (1905-1950). Auteur du texte. Introduction aux existentialismes / Emmanuel Mounier. 1947.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

22324
EMMANUEL MOUNIER

INTRODUCTION
AUX
EXISTENTIALISMES



EDITIONS DE LA SÉNE

*INTRODUCTION
AUX
EXISTENTIALISMES*

DU MÊME AUTEUR

La Pensée de Charles Péguy

Plon, Roseau d'Or, 1931

Révolution 'Personnaliste et Communautaire

Ed. Montaigne, 1935

De la Propriété Capitaliste à la Propriété Humaine

Desclée de Brouwer, Questions disputées, 1936

Manifeste au service du Personnalisme

Ed. Montaigne, 1936

L'Affrontement Chrétien

Ed. La Baconnière, Neuchâtel, 1944

Montalembert

Morceaux choisis

Luf, Fribourg, 1945

Liberté sous condition

Editions du Seuil, 1946

Traité du caractère

Editions du Seuil 1946

Qu'est-ce que le personnalisme ?

Edition du Seuil 1947

EMMANUEL MOUNIER

INTRODUCTION
AUX
EXISTENTIALISMES

SOCIÉTÉ DES EDITIONS DENOËL
19 RUE AMÉLIE PARIS VII

IL A ÉTÉ TIRÉ
DE CET OUVRAGE :

40 EXEMPLAIRES SUR ALFA DONT
25 DANS LE COMMERCE NUMÉROTÉS
DE 1 A 25 ET 15 HORS COMMERCE
NUMÉROTÉS DE I A XV.

Copyright by Editions Denoël, Paris 1947

INTRODUCTION

LA dernière absurdité du siècle devait être la mode de l'existentialisme : la livraison au bavardage quotidien d'une philosophie dont tout le sens est de nous arracher au bavardage. Naguère, les étourdis avaient assez d'instinct pour ne boire que de la mousse de pensée, quand ils tenaient à griser leur étourderie de belles raisons. Les étourdis sont aujourd'hui si étourdis qu'en veire d'excitants, ils ont piqué juste sur l'essaim de doctrines qui introduit toute réflexion par une condamnation à mort de l'étourderie. Ils ne le savent même pas. La détresse du monde enfermée entre les limites d'un café où l'on cause, et voilà leurs chers cœurs apaisés. Tel est le premier malheur de l'existentialisme. Mais ce malheur grotesque éveille déjà l'intérêt : la dérision, en général, fréquente les parvis des dieux.

Un malheur ne vient jamais seul. S'il est un mot qui semblait s'annoncer par lui-même sans erreur possible, c'est bien celui d'existentialisme. Mais quand il quitte la société des philosophes pour se lancer dans le monde, il va justement désigner une vogue qui fait du néant l'étoffe de l'existence. Personne ne se doute, hors quelques cercles plus avertis, que l'« existentialisme » représentait déjà le courant le plus riche et le plus abondant de la philosophie contemporaine en un temps où le grand talent de Jean-Paul Sartre s'intéressait à la confiture sous

des aspects plus immédiats que ceux de la psychanalyse existentielle. Il n'est pas question d'user de représailles et d'exclure Jean-Paul Sartre de l'existentialisme, parce que l'aile mondaine de son influence se livre à une escroquerie d'étiquette. Mais il n'en est pas moins temps de rendre à chacun son dû et, écartant le tumulte de la mode, de ramener ce mélange d'existentialisme et d'inexistentialisme, qui constitue le sartrisme, à sa situation propre : le dernier surgeon d'une des traditions existentialistes, tradition qui, issue de Heidegger, s'est elle-même constituée en opposition radicale avec les fondateurs de la philosophie moderne de l'existence. Notre dessein est de rétablir ici cette tradition dans son ampleur oubliée. Aucune n'a plus à dire, en effet, au désespoir de l'homme contemporain. Mais son message n'est pas un message de désespoir. Aucune ne l'arme mieux contre ses folies. Mais elle propose mieux, contre les folies aveugles, qu'une folie lucide.

A la rigueur, il n'est pas de philosophie qui ne soit existentialiste. La science arrange les apparences. L'industrie s'occupe des utilités. On se demande ce que ferait une philosophie si elle n'explorait l'existence et les existants.

Cependant, on attache plus volontiers le nom d'existentialisme à un courant précis de la pensée moderne. En termes très généraux, on pourrait caractériser cette pensée *comme une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses*. Pour elle, non pas tant l'existence dans toute son extension, mais l'existence de l'homme est le problème premier de la philosophie. Elle reproche à la philosophie traditionnelle de l'avoir trop souvent méconnu au profit de la philosophie du monde ou des produits de l'esprit.

En ce sens, l'existentialisme s'adosse à une longue galerie d'ancêtres. L'histoire de la pensée est jalonnée d'une série de réveils existentialistes, qui ont été pour la pensée autant de conversions à elle-même, de retour

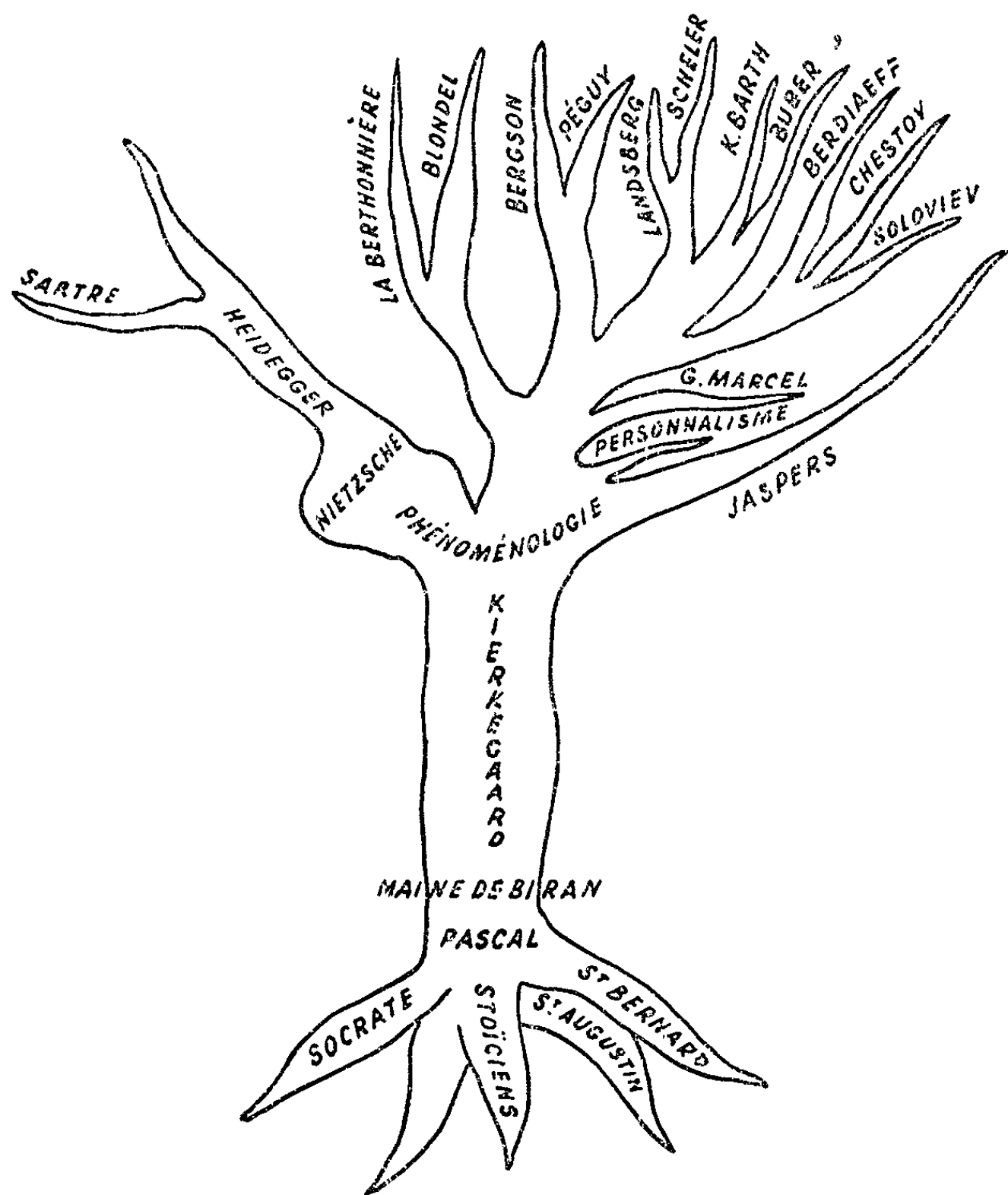
à sa mission originelle. C'est l'appel de Socrate opposant aux rêveries cosmogoniques des physiciens d'Ionie l'impératif intérieur du « Connais-toi toi-même ». C'est le message stoïcien, rappelant à la maîtrise de soi, à l'affrontement du destin, ces Grecs infatigables dans les jeux légers du sophisme et de la dialectique. C'est saint Bernard partant en croisade au nom d'un christianisme de conversion et de salut contre la systématisation de la foi par Abélard. C'est Pascal se dressant au seuil de la grande aventure cartésienne contre ceux qui approfondissent trop les sciences et s'inquiètent à peine du tout de l'homme, de sa vie et de sa mort. Mais avec Pascal, nous voici déjà à l'existentialisme moderne. Il a tracé tous les chemins, il a frappé presque chaque thème.

Toutefois, Kierkegaard apparaît comme le père en titre de l'école. Curieux destin que celui des premiers philosophes existentiels. Ils professaient, alors, une grande pudeur devant le succès. Le succès le leur a bien rendu. Je ne sais ce que les Danois ont fait pendant cent ans avec un prophète aussi excentrique et désagréable à l'homme de bon sens que Søren Kierkegaard. En tout cas, il a dû attendre le début de ce siècle pour être traduit en Allemagne, et les années troubles de l'entre-deux-guerres pour pénétrer en France. Semblable est le destin de son précurseur français, Maine de Biran, dont l'étoile reste encore si pâle, même dans son propre pays. Maine de Biran avait affirmé l'autorité de l'existence engagée dans l'effort contre l'aplatissement de l'homme par les philosophies sensualistes du XVIII^e siècle. Kierkegaard se dresse contre le système de Hegel, le Système absolu, systématisation du système, auquel il oppose l'Existence absolue.

Telle est la souche. A ce moment, le tronc de l'existentialisme se sépare en deux branches.

L'une se greffe immédiatement au vieux tronc chrétien. Eminente dignité, en face de la nature, de l'image de Dieu, rachetée et appelée par le Christ incarné ; primauté des problèmes de salut sur les activités de savoir

et d'utilité : y a-t-il climat ontologique qui soit mieux préparé à recevoir l'exigence existentialiste ? Ne faut-il pas dire tout simplement que l'existentialisme est une autre manière de parler le christianisme ? Telle serait sans doute la réponse de Pascal et de Kierkegaard aux journalistes en mal d'interview. Aussi bien n'ont-ils pas baptisé leur philosophie d'un nom nouveau. Ils lui étaient trop transparents. Ils se considéraient comme les témoins de l'évidence chrétienne, une évidence qui se communique par le témoignage plus que par les raisons. L'existentialisme a fait sa plus belle moisson dans l'école phénoménologique allemande. Sa branche de sève chrétienne n'y a pas suscité des chrétiens assurés et tranquilles dans leur édifice doctrinal ; c'eût été contraire à l'esprit même de leur pensée. Un Scheler est passé plusieurs fois de l'orthodoxie à l'indépendance, d'une confession à l'autre. Un Jaspers, qui a érigé l'inachèvement en critère de l'existence humaine, ne peut même pas être dit philosophe chrétien, bien que tous les mouvements de sa pensée, sauf peut-être le dernier, se fassent en pleine pâte chrétienne. Nul n'est plus voisin que lui de Kierkegaard et de ses paysages abrupts. Paul-Louis Landsberg, dont l'œuvre a été prématurément interrompue au camp de déportation d'Orianenbourg, continuait cette ligne. Une dérivation russe passe par Soloviev, Chestov et Berdiaeff. Une branche juive mène à Buber. Karl Barth n'a pas peu contribué à réintroduire Kierkegaard dans la pensée contemporaine, à travers sa théologie dialectique. Ceux qui ont connu dans sa fraîcheur l'appel bergsonien et nous l'ont chanté en termes lyriques y reconnaîtront, sans le nom, face à l'objectivation de l'homme par le positivisme, l'accent de l'appel existentiel, dont Péguy et Claudel furent les poètes. Cîmes témoins, qui souvent s'ignoraient entre elles, mais brûlaient cependant du même feu intérieur. Il serait injuste d'oublier, comme on y tend aujourd'hui un autre jaillement du même jet, l'œuvre de La Berthonnière et de Blondel, dont les plaidoyers, parfois maladroits, souvent



L'ARBRE EXISTENTIALISTE

mal compris, pour la méthode d'immanence, ne sont pas différents de l'éternel appel à l'intériorité.

Se rattachant cette fois directement à — faut-il dire l'école ? — surtout à Jaspers, dont cependant il prévient le vocabulaire même dans plusieurs notations du *Journal métaphysique*, Gabriel Marcel représente l'existentialisme chrétien français vivant, avec certains des premiers essais de pensée personaliste.

Kierkegaard est de ces hommes qui, en toute rigueur, ne peuvent avoir de disciples, n'ayant pas laissé de système, et qui comptent cependant une nombreuse postérité. Un autre grand isolé, Nietzsche, se dresse au départ du second courant. Symétrique de Jean-Baptiste, il a voulu sonner la fin de l'ère évangélique en annonçant la mort de Dieu aux hommes qui n'osaient l'assumer après l'avoir perpétrée. Cette mort a d'abord été prise joyeusement par la famille. Jamais optimisme ne fut plus allègre, indifférence plus tranquille qu'en cette fin de siècle, si heureuse parmi ses ruines que ni la chute d'une chrétienté, ni les terribles promesses de la science, ni l'apocalypse sociale commençante n'arrivaient à l'émouvoir. Nietzsche éclate comme un coup de tonnerre indécemment dans un ciel de vacances. Le bonheur se déchirait sur l'automne de l'Occident, et s'ouvrait aux orages d'équinoxe qui balaient aujourd'hui nos toits et nos jardins. Lui aussi, comme Kierkegaard, devait attendre, pour que sa voix porte, que le désespoir s'inscrivît dans les cœurs désolés de la présence divine et déçus des mythes de remplacement. De leur conjoncture allait se former un nouveau stoïcisme, où l'homme est exalté dans son affrontement à sa solitude fondamentale. On ne fait pas au scepticisme sa part, disaient les anciens. Aussi bien cette philosophie de la détresse totale reprochera-t-elle au rationalisme moderne, au nom d'une expérience résolue, d'avoir, par peur, conservé devant l'homme le pauvre être sans réalité du positivisme. Elle nous affronte directement au néant, fond sans fond de l'expérience. Telle est la ligne de l'existentialisme athée qui va de Heidegger

à Sartre, et que l'on prend abusivement aujourd'hui pour le tout de l'existentialisme ¹.

Un simple regard nous assure que la première tradition existentialiste ne le cède à la seconde ni en ampleur, ni en influence. Leur origine commune, toutefois, ne se laisse pas oublier, si précaire reste leur lien. Une certaine manière de poser les problèmes, une certaine résonance de nombreux thèmes communs au moins à l'origine font que le dialogue entre les plus opposées d'entre elles est toujours plus aisé que d'elles toutes, avec les pensées qui restent étrangères à leurs suppositions communes. Aussi bien nous a-t-il paru que c'était, parmi d'autres, une manière de nous guider dans leur domaine que de chercher leurs thèmes directeurs, quitte à examiner pour chacun les transformations qu'il subit d'une tradition à l'autre.

1. Nous ne classerons pas Kafka l'inclassable. Nul ne nous laisse plus totalement suspendus dans la détresse de l'abandon, nul cependant ne nous y donne un sentiment aussi aigu d'une transcendance et d'une espérance possible. Seulement possible...

LE THEME DU REVEIL PHILOSOPHIQUE

IL est de tradition depuis Kant de commencer une philosophie par une théorie de la connaissance. Puisque je vais user de ma pensée, je me demande d'abord ce que vaut l'instrument dont je vais faire usage. Cette seule priorité d'ordre implique que la pensée n'est pas considérée du côté de l'être de l'homme, comme une de ses expressions, mais exclusivement du côté des choses, comme un moyen de les classer et de les utiliser, comme un instrument. Or l'instrument a son impérialisme propre. D'instrument de transformation, il tend à devenir instrument de production, puis la spéculation s'en mêle, avec ses jeux fantastiques. Qu'on note au passage le double sens des mots. Ce qui s'est passé dans la sphère économique se reproduit dans la sphère philosophique. La pensée affranchie se découpe dans un jeu de chiffres et de mots sans pesanteur, les frontières de l'irréel et de l'insensé s'y effacent, et le destin de l'homme, sens et couronnement du destin de l'univers, risque de s'y perdre.

L'existentialisme refuse de livrer l'homme à un instrument quel qu'il soit, avant de connaître l'agent qui va l'utiliser, son être, ses possibilités, sa signification. Il ne pense pas que l'homme soit plus aisé à connaître que les corps, mais qu'il est plus urgent à connaître que le monde ou les lois des idées. « Je trouve bon qu'on n'approfon-

disse point l'opinion de Copernic : mais ceci !... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle.¹ »

Connaître est-il bien le mot premier ? Pour se connaître et connaître le monde d'une connaissance pleine et féconde, l'homme ne doit-il pas être lui-même une existence pleine et fervente ? Pour reprendre le mot de Claudel, ne doit-il pas aussi co-naître à lui-même pour exercer à hauteur suffisante son autorité sur le monde ? Le rationalisme parle comme si la connaissance, automatiquement ou laborieusement, allait toujours dans le sens d'un enrichissement de l'être humain. C'est ce que l'on conteste.

Il semble, en effet, que les philosophes se soient ingénies, en accord avec les savants, à vider le monde de la présence de l'homme. Par une sorte de démission fondamentale dont il faudrait peut-être tenter une analyse éthique, ils ont construit la fiction d'un monde qui n'est monde *devant* personne, pure objectivité sans sujet pour la constater. Non content d'y oublier l'homme, ils s'y sentaient gênés par l'existence même, comme d'une vague et honteuse survivance de la présence de l'homme. Ils se sont alors employés à développer le monde comme un système de pures essences, c'est-à-dire de purs possibles, dont il devenait somme toute indifférent qu'ils existassent ou qu'ils n'existassent pas. Pour que ce monde ne s'évanouisse pas en fumée, il fallait bien lui garder comme une pellicule d'existence, fût-ce verbale, ainsi qu'une convention entre honnêtes gens, nécessaire à la conservation d'une catégorie de métier. On vit alors la notion d'être se vider peu à peu de sa substance, et, si l'on peut dire, se remplir progressivement de néant, comme les provinces de l'Empire se saturaient peu à peu des Barbares qui allaient un jour la saper.

Ce monde où plus aucune existence, avec son opacité, sa singularité, sa spontanéité imprévisible et inépuisa-

1. PASCAL, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, 218. Cf. aussi 66, 194.

ble, ne résistait à la réduction critique, ouvrait à la philosophie une tentation dont elle a toujours été gourmande : *il pouvait se mettre en système*. Et les philosophes n'y ont pas manqué. Ils convergent tous, sur cette ligne, à celui qui a bâti leur cathédrale définitive : Hegel. Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel. Le classement a chassé le mystère, le professeur a détrôné le héros et le saint.

C'est au moment où la décadence du sentiment de l'existence atteint dans la philosophie de Hegel cette sorte de majestueux triomphe de crépuscule que se lève un de ces prophètes qui, de temps à autre dans l'histoire, se dresse pour dire : Non ! Le Non ! de Kierkegaard, au bout de l'expérience, répond au Non ! que Pascal opposait à ses premières démarches. « Il ne peut y avoir de système de l'existence.² » Le système est une sorte de tiers abstrait qui s'interpose entre le philosophe existant et les êtres existants. Il n'est ni un être, ni même une parole : « Philosopher ne consiste pas à tenir des discours fantastiques à des êtres fantastiques ; mais c'est à des existants qu'on parle.³ » Et c'est toujours un existant qui parle. Voici l'omission capitale, le péché originel du rationalisme. Il a oublié que *l'esprit connaissant est un esprit existant*, et qu'il est tel non pas en vertu de quelque logique immanente, mais d'une décision personnelle et créatrice. Aussi bien l'existant ne se pose-t-il pas de questions en vain. Il ne cherche pas *la* vérité, une vérité impersonnelle et indifférente à tous, mais, dans une promesse d'universalité vivante sans doute, *sa* vérité, une vérité qui réponde à ses aspirations, comble ses attentes, dénoue ses problèmes. Ce caractère approprié (mais non pas appropriatif) de la vérité, souligné durement par Jaspers, nous le voyons dégagé et défendu, chez un Scheler ou un Blondel, par une passion plus douce, la passion de la compréhension et de ce que l'on pourrait

2. *Post-Scriptum*, Gallimard, 78.

3. D°, 80.

appeler la discrétion éducative. Un existant n'est pas une cire sur laquelle on imprime des idées, des convictions ou des consignes, c'est un mouvement dialectique d'une pensée implicite à une pensée réfléchie, d'une volonté sourdement et obscurément voulante à une volonté voulue, et l'idée, l'appel, l'ordre, fussent-ils transcendants, doivent aller chercher au cœur de ce mouvement les dispositions qu'ils vont combler. Il faut donc que la pensée se fasse chair, chair d'existence, et en chaque homme chair de son existence. Ce n'est pas *la* mort qui est une question philosophique, mais *que je meure*. Le problème de l'immortalité de l'âme n'est pas une recherche savante réservée à une catégorie de spécialistes, mais il s'agit de savoir si *je suis immortel*, et toute ma vie en dépend. « Il serait raisonnable, dit Kierkegaard, qu'être penseur eût tout de même le moins de différence possible avec être un homme. »

Que l'existant fuie donc tous les refuges dont il se gare des problèmes qui le prennent à la gorge. Le refuge des systèmes n'est pas le seul. L'histoire, celle de l'univers, celle des idées ou celle des hommes peut jouer le même office. Or elle nous apporte moins de clartés qu'une réflexion intense sur notre propre vie. Même quand elle touche à l'homme, elle ne manipule que des résultats, et même des résidus de résultats. Elle ne sait rien des intentions qui ont donné aux actes leur fraîcheur et leur signification. Des *Considérations inactuelles* à *Clio* et à la phénoménologie, tout un procès existentiel de l'histoire positive se déroule et en conteste les ambitions.

Une autre manière de système est celui, à peine visible, que secrète autour de nous l'habitude quotidienne. Kierkegaard le désignait comme l'univers de l'*immédiat*. Chez Heidegger, c'est le monde de l'*indifférence* et de la *préoccupation*. Le premier soulignait son caractère spontané, irréfléchi, le second cette sorte d'étouffement de la vie profonde qu'il réalise. Jaspers et Gabriel Marcel découvrent le masque séduisant d'évidence par lequel il s'impose comme univers du *tout naturel*. Les objets qu'il

constitue bouchent de toutes parts, avec leur familiarité rassurante, le mystère de l'être⁴ ; les idées y vont de soi et refusent la question ; la possibilité même de l'étrange, moteur de l'inquiétude spirituelle, en est exclue. C'est encore, chez Sartre, le monde résigné et écœurant des *Salauds*⁵, monde clos, vide, désolant : l'univers léger des libertins est devenu un étouffoir.

Tous ces systèmes pédants et naïfs, tous ces réseaux qui se croient spirituels, servent un seul dessein : *avoir la paix*. Ce sont, disait Péguy, des systèmes de tranquillité que l'on aime parce que l'on y est assis. Barrages hâtifs ou durables contre l'avenir et ses risques, l'inconnu et ses menaces, l'aventure et ses dangers, ils conspirent tous à éliminer l'angoisse qui jaillit infailliblement des profondeurs inquiétantes de l'être. La méfiance des systèmes d'idées va généralement de pair, chez les philosophes existentiels, avec une méfiance pour tous les appareils voués à étouffer de la même manière la spontanéité et l'inquiétude des existants : Eglises, Etats, partis, orthodoxies diverses. Ils ne cèdent pas pour autant à une pente anarchisante. Jaspers, par exemple, qui a poussé très loin la critique des appareils collectifs, a montré parallèlement leur nécessité absolue comme intermédiaires entre le singulier et l'universel. Mais on trouvera toujours à leur égard, chez les chevaliers de l'existence authentique, une vigilance frémissante. Adhérents ou fidèles, ce ne sont pas des partisans commodes.

Il y a donc un péché originel philosophique. Si savant puisse en être l'exercice, ce péché n'est pas réservé aux philosophes. Chacun le commet quand, pour se livrer aux couvertures de tranquillité, il démissionne d'être un existant, c'est-à-dire un être fervent, libre et responsable, affrontant son destin dans la lucidité et le courage. Ces couvertures sont multiples ; il y en a pour les doctes, il y en a pour les simples, et ce sont au fond les mêmes.

4. G. MARCEL : *Etre et Avoir*, Ed. Montaigne, 165.

5. *La Nausée*.

Car c'est encore un caractère central des pensées existentielles, que d'être l'opposé d'une gnose : l'acte philosophique, c'est l'acte le plus banal, les démarches de la pensée ne sauraient être autres que les démarches d'une vie qui se conquiert à l'existence plus riche. On essaye de nous présenter l'attitude positiviste, le désintéressement philosophique comme un mode supérieur d'existence : en vérité, il faut y voir une lâcheté fondamentale, l'acte coupable d'un existant pariant contre l'existence, pour le sommeil vital. Par cette démission, l'existant ne dissout pas seulement sa propre substance, il entraîne le monde dans le néant qu'il secrète. L'univers de Parménide, de Spinoza ou de Valéry s'évanouit dans le non-être. Le souci du monde a tué l'homme, l'homme à son tour dissipe le monde.

La première démarche de la philosophie, en vue même de la connaissance, n'est donc pas une démarche de connaissance, du moins au sens le plus courant du mot. Elle consiste à rappeler l'homme violemment, des séductions intimes ou mondaines, à sa qualité d'existant. « Tout mon effort, écrit Gabriel Marcel, peut se définir comme tendu vers la production — je répugne à employer ce terme physique — de courants par lesquels la vie renaît dans certaines régions de l'esprit qui semblaient livrées à la torpeur et exposées à la décomposition ». La première démarche de la philosophie est un appel : « *Homme, réveille-toi !* » C'est cette vie de l'existant dans son intensité et dans ses responsabilités que Kierkegaard appelle l'*intérieurité* ou la *subjectivité*⁶. Que les mots ne trompent pas. Le sujet n'y est pas enfermé dans son *je-je*, mais affronté au monde entier, « rendu infini dans une éternité et en même temps et plus que jamais lui-même⁷ ». Certes, quand on a ainsi tourné un homme vers son intérieurité, il peut s'y perdre et devenir fou. Mais attention !

6. Il dit encore : la « passion infinie », « la certitude infinie de la passion », « l'être intéressé infiniment ».

7. *Post-Scriptum*, Gallimard, 127.

L'absence d'intériorité est une autre forme de folie, bien qu'elle se discerne à peine, parce qu'elle est une folie sociable. On n'ose pas aviser le premier fou, le fou noyé dans son rêve intérieur, mais le second, le fou lucide et satisfait qui ne vit plus que chose parmi les choses, on frémit aussi de le regarder, « par crainte de découvrir qu'il n'a plus de vrais yeux, mais des yeux de verre et des cheveux de paille, bref, qu'il est un produit artificiel⁸ ». Il évoque cet autre fou qui, pour prouver qu'il était guéri, répétait interminablement cette phrase qu'il pensait « objective » : « Boum ! La terre est ronde ! »

Cette densité du sujet est essentielle à la réussite et à la qualité de l'acte de connaissance. Pascal ne cherche pas à convertir l'incrédule, ne lui présente pas de raisons avant qu'il ne l'ait provoqué hors de son indifférence, poussé du doute léger au doute passionné et sans repos. L'existentialisme tend à dévaloriser la certitude ou l'assurance subjective, dernier refuge de l'immobilité spirituelle, au profit de la passion vivante et mobile qui unit intérieurement l'existant à la vérité. Il lui arrive de suivre ce chemin jusqu'à presque soutenir que l'important n'est pas tellement la vérité que l'attitude du connaissant. Deux ou trois fois, Kierkegaard et Jaspers amorcent ce glissement. En tout cas, sans l'attitude intérieure, la connaissance est vaine, elle s'amortit en savoir. Le chrétien qui croit prier Dieu mais qui n'implore en fait qu'un complice de ses convoitises ou de ses volontés particulières ne prie pas Dieu, mais une idole, et plus exactement encore il ne prie pas. Ainsi de celui qui ne penserait qu'avec ses désirs ou avec la mécanique de ses idées. Socrate, par contre, conclut sur l'immortalité par un conditionnel, mais dans ce conditionnel il engage sa vie. Voilà la vraie connaissance, celle du « penseur subjectif ». Exister est son premier souci, l'existence autour de lui son suprême intérêt⁹.

8. D°, 129.

9. D°, 208.



Si l'existence, et notamment l'existence humaine, ne peut être objet de système, les rapports du connaissant et du monde en sont bouleversés. Il faut abandonner le schéma traditionnel, dont l'origine sensible est évidente, de la conscience ou de la connaissance « œil de l'esprit », se plaçant *devant* un monde qui est pour elle objet de spectacle, et qu'elle systématise du dehors.

Rien n'est plus ambigu, à vrai dire, que cette image de l'œil. On en fait tour à tour le récepteur et la source de la lumière qui éclaire l'objet. Gabriel Marcel a souligné l'erreur traditionnelle qui assimile la conscience personnelle à un cercle de lumière qui serait lui-même transparent au maximum (l'âme plus facile à connaître que les corps) et qui distribuerait autour de lui une zone décroissante de lumière. Le fait primordial ne serait-il pas au contraire l'opacité que je suis pour moi-même, et l'opacité du monde ne vient-elle pas de cette opacité que j'introduis en m'interposant entre moi-même et l'autre ? Mais cette interposition, cette indiscretion de moi-même au monde, je ne puis les éluder, ils font partie de ma situation fondamentale. Dès lors, la connaissance claire conçue sur le type de la vision translucide ne décrit pas l'acte originel de la connaissance. La transparence du Cogito est une illusion de surface, il enveloppe, quand on le pénètre, un élément d'obscurité inélucidable. *L'acte même de la pensée est un mystère*, il n'est pas entièrement clair à l'esprit¹⁰.

Au surplus, dans cet acte, le connaissant ne se place pas *en retrait* du monde, *devant* le monde, pour regarder le monde comme un spectacle et le caractériser du dehors. Caractériser, un homme ou une chose, est l'acte le plus superficiel du connaître. Plus nous accédons à la réalité, plus elle cesse d'être assimilable à un objet posé devant nous sur lequel nous prenons des repères. En son fond,

10. *Etre et avoir*, 13-14. *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 95.

elle est incaractérisable¹¹. L'être est un « inépuisable concret » qui ne peut être constaté, mais seulement *reconnu* comme on reconnaît une personne, et même moins reconnu que *salué*¹². L'image de la possession n'arrive pas à établir le contact entre le connaissant et l'être. On ne possède que ce qui est inventorable, comptable. Or, si l'être est inépuisable, il est jusqu'en sa moindre parcelle le *non inventorable*. Tout ce que j'accumulerai de savoir à son sujet (le savoir étant un avoir du connaissant), restera toujours quantité infime par rapport à ce que j'en ignore. Aussi l'inventorable est-il le lieu du désespoir. La connaissance qui, sans épouser le libre destin de son objet, veut accumuler sur lui les repères et les déterminations, est une connaissance désespérée et désespérante, interminable et interminablement vide. C'est elle qui, dans le poème critique de Péguy, nourrit la tristesse de Clio. L'homme de la Nausée, chez Sartre, renonce à cette ronde folle. Un seul regard jeté sur son bien, ainsi figé en totalité possédable, suffit à lui en dire l'inanité. Dès l'abord, il en a assez, et parce qu'il en a assez, il en a déjà trop. La Nausée, c'est le mal de l'homme qui veut posséder le monde, au moment même où il prend un vertige ontologique de la vanité offusquante de cette possession.

Nous touchons ici la raison profonde qui empêche que l'existence puisse être mise en système. Le système est de la classe du répertoire ou de l'instrument. Il collectionne ou il articule. Mais l'inépuisable ne se compte pas et l'insaisissable ne s'articule pas. La vérité du christianisme, disait Kierkegaard, la donnant comme type de vérité existentielle, a quelque chose de commun avec l'ortie : la subjectivité s'y pique et ne la saisit pas. C'est ce que Pascal entendait quand il la disait in-compréhensible, bien que raisonnable. Quelque part dans Don Quichotte, pour parler d'une conversion, il est question d'un

11. *Etre et avoir*, 179.

12. *Du refus...*, 96.

chevalier qui se cogne à l'Eglise. On comprend la difficulté qu'ont les philosophes existentiels à ranger en système de telles prises sur les êtres. Un destin intérieur semblait vouer les *Pensées* à rester éternellement dispersées. Ne définissent-elles pas le cheminement philosophique comme une digression perpétuelle qui éloigne à chaque instant de la fin pour y ramener toujours ? L'œuvre de Kierkegaard, comme celle de Péguy, n'est qu'une conversation sinueuse où l'on s'égare souvent, en apparence. Gabriel Marcel, tout en constatant d'ouvrage en ouvrage l'impossibilité où il est d'écrire « sa philosophie » en discours suivi, s'en réjouit en définitive. Cette impuissance, pense-t-il, démontre que la pensée est un *cheminement* plus qu'une mise en ordre, un *forage* plus qu'une construction, un *défrichage* toujours repris sur place, plus qu'un parcours. « Il ne s'agit pas tellement d'édifier que de creuser ¹³ ».

On peut pousser plus ou moins loin ce refus de systématiser nos connaissances sur l'être.

Une position extrême est occupée ici par Jaspers. Généralisant l'attaque de Kierkegaard contre Hegel, il se dresse en accusateur du savoir traditionnel. Le savoir objectif a pour essence de classer les êtres en genres de plus en plus généraux qui seraient tous compris dans l'Etre, genre le plus général et à la fois le plus pauvre de contenu. Platon et Aristote, bien que tenant cette tentation de la pensée grecque, qui l'a introduite en Occident, n'y ont pas cédé, car ils ont vu que l'être ne peut se totaliser en un genre. Mais pour Jaspers, l'être est plus qu'articulé ou diversifié. *L'être est déchiré* ¹⁴. Il se révèle à nous sous trois modes incommunicables : comme objet (pour des sujets), comme moi (dans les sujets), en soi (dans sa transcendance) : le monde, la liberté, la transcendance. Ces trois modes s'appellent et

13. *Du refus...*, 22 et introd. — *Homo Viator*, Ed. Montaigne, 190.

14. Gabriel MARCEL, intitulera une pièce : *Le monde cassé*. Il parle ailleurs (*Homo Viator*, 213) des « blocs ératiques d'un univers effondré ».

se repoussent en même temps, dans une rivalité constante, et chacun est déchiré à l'intérieur de lui-même. Ainsi le moi doit s'appuyer sur le monde des objets, pour se conquérir comme existant contre l'emprise du monde objectif ; il doit à la fois s'anéantir et se retrouver dans l'être transcendant qui l'appelle et l'écrase au même temps. Partout est l'ambiguïté et le déchirement. L'être ne se découvre que sur des perspectives partielles et sans communications entre elles. Pour nous du moins, il n'y a pas d'Etre, il n'y a que des existants. Chaque existant lui-même n'est pas pensable pour la pensée proprement dite. La connaissance n'est en rigueur applicable qu'à une conceptualisation de leur passé ou de leur avenir, mais non à cette matrice de l'existence qu'est l'instant éternel où la liberté se décide dans le choix. L'existence est l'acte libre, et l'acte libre n'est pas intelligible au regard de l'homme. L'existence, c'est ce qui ne devient jamais objet. On ne peut l'évoquer qu'en termes de jaillissement. C'est le *surgissement originel* (Ursprung) à partir duquel je pense et j'agis. Ce n'est pas un concept, c'est un *index* qui désigne un au-delà de toute subjectivité. C'est « ce que je ne puis qu'être, mais non voir et savoir ». C'est, dira Gabriel Marcel, la conscience que quelque chose dans le monde dépend de moi et de moi seul. Dans une telle perspective, le souci de la *totalité*, souci dominant des philosophies systématiques, est remplacé par le souci de *l'intensité*, si l'on regarde l'existence plus près du vécu, ou par celui de *l'authenticité*, si l'on se tient plus près de l'existence réfléchie.

Comment qualifier le type de connaissance qui reste dès lors possible ? L'être ne peut être décrit ou compris que dans ses zones les plus extérieures. En son fond, il ne peut être qu'*éclairé*. Ce mot prend chez Jaspers un sens tout spécial. Il désigne une lumière projetée (ou reçue) comme latéralement, à la fois vue et non vue, comme les objets de la vision marginale, et dont la clarté, isolée dans une sorte d'intuition solitaire, n'est pas susceptible d'étalement, ni l'intelligibilité d'explication

Toutes les prises rationnelles que nous pouvons avoir sur l'être ne sont que des chiffres obscurs dont la raison seule ne donne pas la clef.

On trouve ailleurs moins de résignation devant le déchirement de l'être. Heidegger commence bien sa démarche philosophique par une analyse en profondeur de l'existence humaine, profitant de ce que l'homme est le seul existant qui a la faculté de s'interroger. Mais il reproche à la philosophie *existentielle* de Jaspers de renoncer à une théorie de l'être en général, et lui oppose sa philosophie *existential*, qui, promet-il, après une théorie de l'existence humaine (le *Dasein*), doit présenter une théorie de l'être. Déjà la théorie du *Dasein* l'a conduit à jeter sur l'existence le fin réseau des existentiels, structures de l'existence. Mais on doit bien constater que jusqu'ici, Heidegger n'est pas sorti de son analyse du *Dasein*, et l'on a de bonnes raisons de croire, avec son commentateur, M. de Walhens, qu'à la manière dont il l'a menée, il s'est fermé toute possibilité d'en sortir.

Le long passage de Gabriel Marcel par l'idéalisme philosophique devait lui laisser un souci durable d'accorder une méthode de forage en profondeur, propre à la connaissance des existants, et l'exigence d'une connaissance plus continue. Il s'y essaye par sa distinction du *mystère* et du *problème*¹⁵. Pour la comprendre, partons de la description d'un être presque entièrement *objectivé*, aliéné de son existence. Nous trouvons déjà cette notion d'objectivation chez Jaspers. Elle prend une large extension dans la pensée de Berdiaeff¹⁶ et de Chestov, qui voit dans l'objectivation, comme tous les Russes, le péché, la cause de la déchéance du monde. Soit un poinçonneur de métro, qui du matin au soir perfore des

15. Voir *Positions et approches du mystère ontologique*, en appendice du *Monde cassé*. Desclée de Brouwer ; *Etre et Avoir*, 144 s., 173, 250.

16. *Cinq méditations sur l'existence*, Ed. Montaigne, *Etre et liberté*, Ed. Je sers.

tickets dans une vague inconscience, ou un petit rentier qui somnole dans son confort. Vies dont on éprouve le malaise de penser qu'elles sont quasi fonctionnalisées, dont les ressources secrètes, les puissance d'émerveillement tarissent peu à peu. A la limite, vies sans mystère. Devant de telles inexistentes, une exigence incoercible nous saisit, le besoin d'y découvrir un mystère, une secrète plénitude d'être qui ne se réduise pas, comme l'apparence que nous avons sous les yeux, à un déroulement d'états inconsistants, à une histoire racontée par un idiot. Cette exigence, je ne puis la réduire au silence que par un acte arbitraire, un coup de force qui mutile la vie spirituelle à sa racine même. Je ne la saisis pas comme une réalité qu'on regarde, elle m'envahit, m'exalte ou me suffoque, me pose à moi-même, d'urgence, mon propre problème, avec la même force de provocation métaphysique que tourne vers nous, selon Jaspers, l'acte du suicidé. Une interrogation s'est installée en moi, source inépuisable de questions si je la profère, et cependant groupée sur une affirmation profonde que je suis. Un existant est ainsi un homme qui se heurte à des mystères, mais qui s'y heurte pour ainsi dire à l'intérieur de lui-même, il faudrait presque dire qui s'en embarrasse. Un inexistant est un homme qui ne s'embarrasse pas de questions. Cette crainte qui hante Sartre de « s'engluier » dans l'être, il faudrait savoir si malgré son éloge de l'engagement, elle n'est pas au fond une crainte de cet *abandon* profond, si bien analysé par Jaspers, qui est une condition essentielle de la révélation de l'être. Mais s'il faut nous immerger dans le mystère pour en recevoir le sens, il n'est pas expérience aveugle, incommunicable avec les problèmes que pose la raison. Le problème, c'est la difficulté qui est *devant moi*, qui me barre la route. Je l'affronte et me distingue de lui, je puis le cerner. Le mystère est le problème où je me trouve engagé, où je suis en question, moi dans ma totalité et mon être, autant que ma question. Son essence est de n'être pas tout entier devant moi. Tout problème recèle un mystère dans la

mesure où il est susceptible de ce retentissement ontologique. « Un mystère, c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit, et se dépasse par là-même comme simple problème. » Loin de se dissoudre dans cette plongée, il atteint au contraire à une force de rebondissement et s'imprègne d'une lumière intérieure qui suscitent de nouveaux problèmes à l'infini, alimentant une activité décuplée de la raison problématique.

Ainsi, la première préoccupation d'une pensée existentielle sera de ne pas laisser dégénérer les « mystères » en « problèmes » dont la dialectique compliquée offusque le chemin des trouées ontologiques. Il n'est pas d'exemple que l'exploitation d'une pensée, même profonde, ne tende à l'obnubiler et à la dégrader. Même chez les plus grands, il y a un moment où l'instrument dialectique vient à jouer à vide et à se griser de ses propres figures¹⁷. Cette précaution prise, la méthode sera de saisir les problèmes, comme le problème de l'être, de la mort, de l'avoir, et de les mener à ce débordement par le centre, si l'on peut dire, que nous avons décrit. Ou bien encore de repérer, dans l'ordre trop rationnel des problèmes, des points de mystère, certaines données particulièrement riches comme la fidélité, l'espérance, la trahison, où l'homme sera aux prises avec ses situations ou ses tentations fondamentales.

Faut-il encore parler de métaphysique ? Le terme implique que la philosophie dernière cherche encore son chemin en prolongement du monde objectivé. Or, c'est à un véritable renversement du point de vue de l'objectivation que nous convie la philosophie existentielle, à une torsion, comme dit Bergson, des habitudes de l'esprit. La philosophie, ici, ne commence pas par une acquisition, mais par une *conversion*, une *metanoia*, comme la religion. Cette conversion offre deux aspects. Par l'un, elle est silence, intensité, progression, *recueil-*

17. *Du refus...*, 83.

lement, dira Gabriel Marcel ¹⁸, en deçà des fausses clartés et des préoccupations divertissantes. Après Jaspers, il décrit le recueillement comme un abandon intérieur, une « détente en présence de », une reconnaissance de ce qui est déjà là et m'attend si je consens à me retourner, comme dans le mythe de la caverne, premier mythe existentialiste. Mais cette dialectique du recueillement n'est pas un quiétisme. Le recueillement veut aussi que je reprenne mon être à l'écoulement de la vie. *Mon être* n'est pas *ma vie*. Gabriel Marcel a fortement marqué la nécessité de se garder contre la dégradation de l'existentialisme en une exaltation de l'effusion vitale, comme elle se produit partiellement chez Nietzsche ¹⁹.

Au plus, pourra-t-on reprocher au vocabulaire du recueillement un ton trop apaisé. La langue plus dramatique de Jaspers parlera d'arrachement. La maïeutique, toujours sanglante, de l'ironie socratique nous en offre déjà un exemple. Mais les existentialistes ne s'expriment ici qu'en termes quasi religieux, même quand ils se défendent, comme Heidegger, de toute référence d'ordre éthique. C'est ainsi qu'à la suite de Kierkegaard, ils introduisent le langage de la culpabilité au cœur même de la dialectique de l'être. Déjà pour Kierkegaard la faute n'est pas un accident, elle est au fil de l'être, qui doit se faire singulier pour exister, et qui devient péché par cette singularisation même. Jaspers accentuera encore le paradoxe. L'existence, pour lui, est toujours partagée entre une objectivité où elle s'aliénerait et une subjectivité où elle se dissiperait. Elle doit cependant s'appuyer à l'objectivité pour trouver sa consistance, et accepter l'étroitesse de la subjectivité pour creuser jusqu'à l'être. Elle est coupable, dans le premier cas, en assumant des situations qui l'emprisonnent, elle est encore coupable, dans le second, par le choix qui consacre son étroitesse. Elle serait une fois de plus coupable,

18. *Etre et avoir*, 164 ; *Position et approches...*, 274.

19. *Position et approches...*, d°.

si elle refusait cette double impureté. Ainsi, notre existence est-elle toujours impure, et l'on pourrait presque dire que l'existence est impossible en ce monde comme est impossible pour Kant l'acte de pure bonne volonté. Nous sommes coupables par le seul fait d'exister, et cependant notre seule dignité est d'essayer d'exister.

La conversion existentielle n'est donc pas du type d'un redressement originel, acquis une fois pour toutes. Sans cesse compromise par la retombée dans le monde objectif ou dans le vide subjectif, elle est décrite par Jaspers comme une *tension*, et, plus encore, comme un *combat* incessant. A l'idéal rationaliste de l'objectivité, de l'impartialité, les philosophes existentiels opposent une conception militante de l'intelligence. Nietzsche et le chrétien sont ici d'accord. *L'intelligence n'est pas neutre*. Heidegger a vivement réagi contre la prétention de son maître Husserl à mettre entre parenthèses les options fondamentales sur l'existence pour étudier l'existence. On ne peut décrire l'existence sans disposer auparavant d'une conception de l'existence. On ne décrit pas l'existence pour découvrir cette conception, mais, l'ayant choisie, par l'autorité de la vocation libre, pour *l'éprouver*. Il faut nous débarrasser du préjugé que la volonté de rester en dehors de l'objet soit toujours favorable à la connaissance. Hormis le cas de la connaissance par signes, qui est notamment celui de la science, la connaissance est, au contraire, liée à une participation intime par le connaissant dans la vie de l'objet, à un *risque* couru avec son objet ²⁰.

Soulignons, une fois de plus, qu'il s'agit bien là d'un statut *de l'intelligence*. C'est par erreur qu'on a cru voir dans la méthode existentialiste une logique du sentiment. On peut dire seulement que son danger propre est de retomber sur une de ces philosophies émotionnelles qui hantent les cauchemars de M. Benda, comme

20. P.-L. LANDSBERG : *Réflexions sur l'engagement personnel*, *Esprit*, novembre 1937.

le danger des méthodes objectives est de s'aplatir en positivisme. L'existentialisme refuse simplement de laisser aux catégories rationnelles le monopole de la révélation du réel. C'est une thèse constante de Heidegger, par exemple (et Sartre la reprendra contre l'Inconscient freudien) que nous sommes affectés par des réalités qui, sans être proprement inconscientes, n'arrivent pas à franchir le seuil de la connaissance. Elles se révèlent alors par des *sentiments fondamentaux* (Stimmung) dont la capacité de révélation est supérieure à la capacité explicative de la connaissance qui les développera. Le mot de sentiment est ambigu. Il n'y faut rien mettre ici qui évoque la chaleur biologique ou l'extase pâmée de l'affectivité, mais une sorte de vision à la fois globale et latérale, distincte de la vision claire. C'est ainsi, par exemple, que nous connaissons notre situation fondamentale dans le monde. Il faudrait parler d'intelligence enveloppée et implicite, consciente, mais d'une conscience latérale. Ainsi notre projet fondamental d'existence, cette manière de prendre les hommes et la vie qui nous guide dans toutes nos démarches, est pleinement vécu par nous : et cependant, il n'est ni clairement ni originellement connu de nous. Il est là, en nous, selon l'expression de Barrès, comme un mystère en pleine lumière, telles ces idées qui nous animent et nous orientent, que nous reconnaissons un jour à la faveur d'une lecture, où elles trouvent l'expression dont nous ne savions les revêtir. Cette connaissance enveloppée, dit Heidegger, est déjà *interprétation*, bien que non explicite, non thématique. Interprétation impliquée et agie, *élaboration* plus qu'*élucidation*. Elle peut faire l'objet d'une *explication* postérieure, par le langage, ou simplement par le comportement. La femme qui, en lisant, après un malaise vague, rejette distraitemment, tout en restant absorbée dans sa lecture, l'écharpe qui lui tient trop chaud, a explicité par ce geste son sentiment, mais peut-être n'a-t-elle pas articulé intérieurement le propos : « Il fait trop chaud ! » et ne le fera-t-elle qu'un peu après, son geste oublié.

Cet engagement constitue le *sérieux* de la philosophie. Le sérieux est tour à tour objet de faveur et d'attaque dans la critique existentielle. C'est qu'il y a, disait déjà Kierkegaard, deux sérieux. Le sérieux borné, le « sérieux des professeurs ²¹ », est une indisponibilité à la grâce de l'être en nous et hors de nous. C'est lui que Nietzsche pourfendait déjà dans l'« esprit de lourdeur ». L'image même de l'essor lui semblait trop musculaire et trop violente encore pour évoquer la légèreté céleste de la pensée vivante. Il la voyait profondément apparentée à la danse, il aimait à parler du gai savoir et du rire doré de l'homme tragique ²². Le sérieux existentiel est à la fois engagement et dégagement, souci de présence et d'insertion, et crainte de s'immobiliser dans les positions acquises et dans les fidélités enregistrées. Il découvre en lui-même la source du comique qui échappe au sérieux de l'homme borné, il la capte et se baigne d'ironie pour ne pas se figer dans la finitude de l'affirmation. C'est un sérieux médiat et dialectique, à l'extrême opposé du sérieux immédiat et massif du bourgeois. Le comique y purifie le pathétique, et le pathétique y donne de la vigueur au comique. Il n'est autre que la subjectivité sous son double mode, l'éternel en l'homme dans sa double révélation ; le sens du poids du péché et du devoir d'être, la légèreté de l'appel transcendant qui sauve la répétition de l'habitude ²³. Au rythme solide et léger de cette dialectique, il n'y a plus d'opposition entre l'engagement existentiel et la disponibilité de l'existant : « les plus consacrés sont les plus disponibles » ²⁴.

21. *Post-Scriptum*, 187.

22. *Volonté de puissance*, Ed. Gallimard, L. IV, 580, 586, 591. *Zarathoustra*, passim.

23. *Le Concept d'angoisse*, trad. Alcan, 51 s., 210 s.

24. G. MARCEL, *Etre et avoir*, 179.

II

LA CONCEPTION DRAMATIQUE DE L'EXISTENCE HUMAINE

TOUT existentialisme est d'abord une philosophie de l'homme avant d'être une philosophie de la nature. Or, qu'il soit chrétien ou non, il se caractérise toujours, je ne dirais pas par un pessimisme, — car le pessimisme est (comme l'optimisme)¹ un système portant sur le monde étalé comme spectacle, et non une expression de l'expérience humaine, — mais par une conception singulièrement dramatique du destin de l'homme. Déjà, Kierkegaard s'élevait contre une certaine manière qu'on avait autour de lui de faire appel à l'esprit d'enfance et d'encourager l'adulte à la sérénité puérile du cœur. « On voudrait essayer de transformer l'état de chrétien en un beau souvenir. » L'enfant ne connaît ni le doute, ni la tentation, ni le choix qui font le chrétien dans le combat. Une lutte semblable contre les fadeurs de la Contre-Réforme fut une des principales séductions qui attirèrent Pascal au jansénisme. Jaspers a poursuivi la tentation du bonheur sur tous les plans où elle nous guette, des utopies économiques aux harmonies philosophiques. La vocation de la liberté comporte à ses yeux des antinomies définitives et des déchirements perpétuels ; l'homme ne

1. G. MARCEL, *Homo Viator*, 46.

peut les refuser qu'en reniant sa situation fondamentale. On voit enfin aujourd'hui succéder à l'optimisme cosmique et économique qui marqua l'apogée de la bourgeoisie, avec son triomphe opulent et sa pensée courte, une vague de conscience malheureuse, un nouveau mal du siècle, qui pousse l'humour noir et le roman noir à se chercher une justification dans l'existentialisme noir.

Quelques thèmes se retrouvent, sous une harmonisation différente, dans toutes ces philosophies. Elles sont plus parentes par cet accent que par leurs ontologies dernières.

Premier thème :

LA CONTINGENCE DE L'ETRE HUMAIN

« Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis, et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraye et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps ont-ils été destinés à moi ? »

Tel est le thème qu'aujourd'hui, où que nous le rencontrons, nous ne pouvons nous empêcher d'entendre dans son orchestration pascalienne. Remarquons que la contingence est double. Pourquoi y a-t-il, si l'on peut dire, *de l'homme* ? Et pourquoi moi, individu particulier, suis-je *cet homme*, ici et maintenant ?

Pour l'existentialisme chrétien, ma contingence a sa racine dans la contingence originelle de l'acte créateur gratuit, redoublée par la miséricorde gratuite de l'Incarnation et de la Rédemption. Il tempère l'horreur sacrée qu'inspire le mystère primitif par le sentiment de la bonté qu'il enveloppe. Mais il laisse assez d'obscurité sur

leurs rapports pour que certains tempéraments forcent la bonté, d'autres la dépendance absolue de l'homme à l'égard de l'acte créateur, la distance absolue qui le sépare de son Dieu — misère de l'homme sans Dieu et transcendance divine. Le bréviaire moderne de ce christianisme intransigeant et abrupt reste l'*Ecole du christianisme*, que Kierkegaard écrivit en 1850, en plein libéralisme religieux. « Le christianisme est entré dans le monde comme l'absolu, et non, comme le voudrait la raison humaine, pour consoler ² ». L'état du chrétien est un « état terrifiant ». Il interdit que le chrétien se repose et s'organise, même chrétiennement, dans ce monde. L'effort des chrétientés est une tentative achrétienne de nier la contingence toujours précaire de la Création et de l'Incarnation, pour installer à sa place une immobilité rassurante comme une loi. « Partout où il semble, où l'on admet qu'il y ait une chrétienté établie, on est en présence d'une tentative de constituer une Eglise triomphante, même si l'on n'emploie pas le mot, car l'Eglise militante est un devenir, tandis qu'une chrétienté établie ne *devient* pas, elle *est* ³ ». Ainsi, en pourchassant dans ses effets la contingence originelle de notre condition, la sagesse humaine se livre constamment à la plus triste des tentatives : « celle de trahir le christianisme pour le défendre ⁴ ».

Chez l'existentialiste non chrétien, la contingence de l'existence ne prend plus le caractère de mystère provoquant, mais d'irrationalité pure et d'absurdité brutale. L'homme est un fait nu, aveugle. Il *est là, comme ça*, sans raison. C'est ce qu'Heidegger et Sartre appelleront sa *facticité*. Chacun de nous, à son tour, *se trouve là* (Befindlichkeit), là, maintenant, pourquoi là plutôt qu'ici, on ne sait, c'est idiot. Quand il s'éveille à la conscience et à la vie, il est *déjà là*, il ne l'a pas demandé.

2. *Ecole du Christianisme*, 81.

3. D°, 258.

4. D°, 282.

C'est comme si on l'y avait jeté — qui ? personne, — pourquoi ? *pour rien*. Tel est le sentiment de notre situation originelle, sentiment suprême, au delà duquel il n'y a rien. Je me réveille en plein voyage dans une histoire de fou. On se rappelle le « nous sommes embarqués », l'*homo viator*. Seulement, d'un côté, des souffles invisibles guident le bateau en détresse, de l'autre la dérive est absolue et sans espoir. Ce sentiment est tellement offusquant que Sartre le traduit par une nouvelle nuance, dont l'incidence ontologique est capitale : l'être est *de trop*. Sa stupidité injustifiable encombre comme la bêtise. On n'est pas idiot à ce point. Je ne suis à l'aise ni dans une foule serrée, ni sur une place vide, mais dans un espace où mes mouvements trouvent suffisamment de champ et suffisamment de repères. Quand disparaît le sentiment d'aisance, il semble que la sensibilité oscille, comme une aiguille folle, du sentiment d'étouffement au sentiment de vide. Cet être absurde, qui excède, se traduira aussi, chez Heidegger, par le sentiment de notre *déréliction* absolue dans son néant de présence. « Silence éternel des espaces infinis ». Je suis comme jeté et abandonné par ce néant sans regard ni réponse dans un canton perdu de l'univers. Non pas seulement une fois pour toutes, dans ma mise au monde : chaque seconde renouvelle cet abandon en me livrant sans défense au monde étranger ; elle introduit jusqu'en moi l'étrangeté qui m'entoure, et me prive même de cette chaude intimité à moi-même où le désespoir rejoindrait une promesse familière ⁵.

Le thème existentiel précède toujours, chez les philosophes qui nous occupent, le thème critique. L'un nous conduit à l'autre.

5. Voir ce thème de l'étrangeté dans le roman de CAMUS : *l'Etranger*.

Deuxième thème :

L'IMPUISSANCE DE LA RAISON.

Thème pascalien par excellence. Pascal le mène parfois jusqu'au bord du défi. Il n'y a parmi nous ni vérité ni justice ; la coutume et la force en tiennent lieu, et se bâtissent ensuite des justifications. « Nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariétés, et nous cachons et nous déguisons à nous-mêmes ⁶. » Tout le monde est dans l'illusion, le sens commun comme la philosophie, les savants comme les simples ⁷. Il est dans la démarche de l'existentialisme chrétien de pousser ainsi le scepticisme jusqu'à l'extrême tension, afin de secouer les sagesse heureuses et d'éveiller la folie de la Croix, quitte à rétablir, en un second temps, ce minimum de puissances naturelles sans lequel il n'est plus de recours contre l'absurde.

Kierkegaard, avec son humeur grinçante, toujours prête à surexciter son absolutisme religieux, s'est constamment maintenu ici à la pointe du paradoxe. Le mot est prononcé. Il a valeur ontologique. Non pas que la vérité éternelle, essentielle, soit en elle-même paradoxale. Elle ne l'est qu'en tant qu'elle se rapporte à un être existant ⁸. A la rigueur, le paradoxe est la forme essentielle du rapport religieux, et ne peut être évoqué que par analogie partout ailleurs ⁹. Mais le religieux, chez Kierkegaard, dévore l'existential. En cette zone, partout répandue, où l'éternel rencontre le temps, il n'y a pas de place pour l'affirmation univoque et pour le lien logique. Ceux-ci supposent des concepts que l'intelligence de l'homme puisse cerner, et une liaison immanente des antécédents aux conséquents. L'éternel faisant irruption dans nos pensées et dans nos actes y produit

6. *Pensées*, 377.

7. D°, 335.

8. *Post-Scriptum*, 135.

9. *Le Génie et l'Apôtre*, § 1.

une sorte d'orage magnétique qui déboussole tout l'exercice de l'esprit. Si le système selon Hegel est l'aboutissement de toute science des produits de l'esprit, les révélations faites à l'esprit par la transcendance ne peuvent s'exprimer que dans une forme nouvelle, mélange intime de savoir et de non-savoir, provocation plus que certitude. Tel est précisément le paradoxe. Il jaillit au point de jonction de l'éternité à l'historicité, de l'Infini au fini, de l'espérance au désespoir, du transrationnel au rationnel, de l'indicible au langage. Il rompt insolemment toutes nos installations dans le moins qu'humain : l'immanence logique, l'indifférence esthétique, le confort moral. Il s'impose par son autorité abrupte. Qu'on ne cherche pas à l'excuser, à le diminuer ou à l'éclaircir. Il n'y a, dit justement Jean Wahl, qu'une seule explication légitime du paradoxe kierkegaardien, elle consiste à saisir de façon de plus en plus profonde qu'il est paradoxe. Il ne donne pas de raisons au doute, il lui ferme la bouche. Il ne sollicite pas de l'esprit une démarche, un progrès, mais un saut. Il est apparenté au scandale et au défi¹⁰. Il fait lui-même scandale au nom de la transcendance. C'est un thème que reprendra Jaspers, et que nous retrouvons dans l'éloge théologique de l'humour chez Chesterton.

A cette dialectique de l'ignorance, il y a des précédents, plus lointains et plus radicaux que Pascal, dans la théologie et dans la philosophie chrétienne. Au delà même, l'ignorance socratique apparaît à Kierkegaard comme une première esquisse du paradoxe chrétien, dans les moments où, comme parfois Nietzsche, il cesse de voir dans Socrate le père du rationalisme. Job contre ses amis, Abraham surmontant les protestations conjuguées de l'instinct et de la morale, en offrent encore deux figures annonciatrices. Mais ce n'est qu'avec la véritable transcendance que le paradoxe se fiche définitivement au cœur de la connaissance humaine. Le *Credo quia absur-*

10. *Miettes philosophiques*, Gallimard, 99 s., 117.

dum, plus connu que bien compris, trouve ici son sens non absurde. Chestov ¹¹ rapproche des textes de Kierkegaard ce texte de Tertullien, raccourci théologique d'une sorte de paléo-existentialisme : « Le Fils de Dieu fut crucifié, ce n'est pas honteux parce que c'est honteux, et le Fils de Dieu est mort, c'est encore plus croyable parce que c'est inepte, et enterré il est ressuscité, c'est certain parce que c'est impossible. »

Ce même mélange de savoir et de non-savoir forme le noyau de l'incompréhensible pascalien. « Incompréhensible que Dieu soit. Incompréhensible que Dieu ne soit pas. » La certitude des certitudes, ou plutôt l'acte de foi central est, pour la raison, une antinomie, et sa solidité est faite de l'impulsion mutuelle que se donnent les deux pôles de l'antinomie. On voit que *toute philosophie existentialiste est, par essence, une philosophie dialectique*. Selon son ontologie dernière, cette dialectique se déroulera dans le développement historique ou dans le rapport transcendant, ou mieux encore en composante des deux. Le court-circuit métaphysique, la surtension logique, la surprise, le rapprochement inattendu seront ses méthodes courantes. Pour que le mouvement dialectique soit possible, il faut toutefois que la tension à laquelle on soumet les termes en présence ne dépasse pas le point d'élasticité au delà duquel il n'y aurait que renoncement à toute pensée et, par suite, à toute existence réfléchie. Il n'est pas assuré que Kierkegaard ne l'ait pas outrepassé et ne justifie pas, à ces moments, le *non possumus* que lui adressent aujourd'hui ses disciples incroyants. Tout au contraire, Pascal soutient la dialectique aux limites de la raison, mais en contact avec elle. L'incompréhensible n'est pas l'absurde ¹². « Rien n'est *purement* vrai... Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux ¹³. » Mais, dans l'am-

11. Kierkegaard et la philosophie existentielle, 152.

12. Pensées, 420.

13. D°, 385.

bivalence, une force et, plus encore, une lumière intérieure pousse à la résolution de l'ambivalence : « Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme ¹⁴. » Quelque chose nous dit qu'il est absurde que l'absurde soit, qu'au surplus l'absurdité du monde n'est pas la conclusion d'une enquête, mais l'expression d'un parti-pris non moins délibéré que celui de la raison.

Sur cette base étroite peut se constituer une philosophie de l'impuissance. Sans elle, on ne pourrait que constater sans autre discours l'impuissance de la philosophie.

Troisième thème :

LE BONDISSEMENT DE L'ETRE HUMAIN.

Nous touchons ici un des paradoxes les plus méconnus de l'existentialisme. Cette philosophie de l'homme blessé, parfois de l'homme désespéré n'est pas un quiétisme du malheur, tout au contraire. Partant d'une vision aussi désolée, l'épicurisme proposait à l'homme une retraite heureuse en marge de la vie, une sorte d'assoupissement de l'élan vital. L'existentialisme, à l'opposé, jette l'homme au devant de son malheur. Chasseur fiévreux de divertissements ou de vérité chez Pascal, chez Nietzsche créateur de valeurs et de puissance, l'homme est encore, pour Heidegger et pour Jaspers, un *pouvoir être*, un essor, un bondissement (Aufsprung, Absprung), un être-en-avant-de-soi (sich-vorweg-sein). C'est ce mouvement qu'ils appellent sa *transcendance*. Mais, pour Jaspers, l'être humain tend vers un au-delà de l'existence humaine ; pour Heidegger, n'existe que le monde de l'homme, et il y est projeté en dehors et en avant de soi, sans changer de monde. Il faudrait parler, dans le premier cas, comme

14. D°, 395.

le suggère Jean Wahl, de *transascendance*. Nous proposerons de désigner le second processus, pour éviter une ambiguïté fréquente, sous le nom de *transproscendance*. En ce sens, l'existant humain est toujours plus que ce qu'il est (sur le champ), quoiqu'il ne soit pas encore ce qu'il sera. Il est, dira Sartre, l'« être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas ». Cette conception prospective de l'existence, Heidegger l'oppose à l'inertie, à la détermination totale de l'*existentia* classique, de la substance, tout au moins de l'image dégradée qu'on en a souvent proposé. L'être humain n'est pas ce que le décret éternel et inamovible d'une essence lui a imposé d'être, il est ce qu'il a résolu d'être, *autodétermination*. Il ne saurait donc être pourvu d'une définition abstraite, d'une nature antérieure à son existence, *il est son existence*, il est ce qu'il se fait. Ses modes ne sont pas des propriétés permanentes qu'il possède, mais des manières d'exister concrètement qui, chaque fois, l'engagent tout entier et l'emportent en avant dans l'aventure de lui-même.

On ne peut se dissimuler, toutefois, que l'existant n'est pas constamment ni tout entier ce bondissement créateur. Il y a de l'inertie dans l'être. Elle amène Heidegger à distinguer un *existant brut* (le Seinde), réduit au « il y a », obscurité chaotique sans détermination — pour autant que la simple désignation ne détermine pas déjà — et un *projet*, qui prend perpétuellement de la distance par rapport à cet existant brut.

Il s'agit maintenant de savoir ce qu'exprime ce bondissement. Qu'on l'envisage en tant que puissance de réflexion ou que puissance d'expansion, il apparaît au premier abord comme un enrichissement considérable de l'être humain par rapport à l'être brut de l'existence passive et immobile, donc la révélation d'un plus-être au sein de l'être. C'est ce qu'exprimait la vieille preuve ontologique, c'est l'intuition qu'a reprise Descartes dans sa preuve de Dieu par l'idée de parfait qui est en nous comme une des manifestations de l'existence du Parfait.

C'est encore la clef de l'apologétique pascalienne par l'analyse existentielle de l'inquiétude humaine, ou de la méthode blondélienne d'immanence comme technique d'approche de la transcendance. Dans toutes ces perspectives, l'inquiétude, si dévorante soit-elle, est récupérée par une abondance d'être.

Le paradoxe de Sartre, déjà impliqué chez Heidegger, consiste à faire de ce mouvement de l'être non pas l'effet d'une plénitude, mais d'une impuissance. C'est l'existant brut, l'existence en ce qu'elle a de contingent et d'absurde, l'*être-en-soi*, qui a une sorte de plénitude. Seulement, c'est une plénitude morte, une plénitude de mort. L'être en soi est bêtement ce qu'il est, sans recul sur soi, sans dépassement en avant de soi ; rempli de lui-même, opaque à lui-même ; massif, sans secret, comme trop plein et, devant le monde, de trop, superflu : d'où la Nausée, ce malaise vague et suffoquant qu'éprouvent à sa rencontre tous ceux qui ne sont pas des Salauds. L'être humain, l'être de la conscience, l'*être-pour-soi*, n'est pas un plus être, mais une « décompression d'être ». Il ne coïncide pas pleinement avec soi, il introduit le jeu dans l'être, et même le double jeu, la mauvaise foi, avec la liberté. Or, cette décompression n'est possible que parce qu'une fissure s'est produite dans l'être, dans laquelle s'est introduit subrepticement le néant ¹⁵. L'avènement de l'existence humaine marque donc une chute, un « trou d'être », une mise en question de l'être, une victoire du néant. En vérité, c'est par un singulier paradoxe que cette doctrine a lancé le mot existentialisme. Il conviendrait plutôt d'y parler d'inexistentialisme.

Cette conception prospective de l'existence est étroitement liée à l'importance que tous les existentialistes attachent à la durée. Une doctrine de la temporalité est inséparable de toute philosophie existentielle. Chez Kierkegaard, l'accent est mis sur l'instant, point d'impact de l'éternité dans le temps, point de décision du choix

15. *L'Etre et le Néant*, 119-21.

existentiel, atome d'éternité, et non pas atome précaire de temps comme le moment de la jouissance¹⁶. Pour Kierkegaard et pour Jaspers, le temps, comme l'être, est plénitude. Heidegger accentue l'appel de l'avenir en même temps que son urgence tragique, car cet appel est un appel de la mort. Quoique prospective, la durée est irrévocablement creuse et cariée pour Sartre : le passé, c'est le dépassé, la chute du pour-soi dans l'immobilité figée de l'en-soi ; le présent, c'est la fuite perpétuelle devant cette mort qui nous talonne ; non pas l'apport d'une perpétuelle fraîcheur comme chez Bergson, ou l'offre de l'éternité comme chez Kierkegaard, mais une déroute devant l'hostilité de l'être. Ainsi, le bondissement ontologique prend-il des significations opposées dans les deux traditions existentielles.

Quatrième thème :

LA FRAGILITE DE L'ETRE HUMAIN.

La précarité primitive de ma contingence entraîne la précarité continuelle de mon existence. Elle ne connaît aucun acquis définitif, elle est toujours *remise en jeu*, à faire et à refaire. Je dois, à chaque instant, l'assumer à nouveau et la reprendre comme à la base. Je suis, moi, frêle existant perdu dans l'océan amer de la finitude, le dieu solitaire et débile sans qui cette création spontanée de moi-même par moi-même s'effondrerait à chaque instant dans le néant. Ou, maintenu dans l'être par l'action de Dieu, je suis à chaque instant suspendu à son décret. Dans toutes ces philosophies, le thème de la fragilité et le thème de l'énergie sont étroitement liés. Elles sont aux antipodes des philosophies florides ou inébranlables comme celles de Leibniz ou de Spinoza, et cependant elles ont je ne sais quoi d'athlétique et de promé-

16. *Concept d'angoisse*, 140-1.

théen, au moment même où elles nous désespèrent. Cependant, leurs allures diffèrent. Chez Heidegger, la précarité est indéfiniment égale à elle-même, inexorable, et revêt de ce fait une fatalité monotone et désolante. Chez Jaspers, le drame est plus coloré. L'existence est une conquête. « Être en élan » est son mode d'être essentiel. Son rythme propre est la *crise*. Elle est un mouvement perpétuel de flux et de reflux, d'échec et de victoire. Je ne vais au repos que par l'angoisse, à l'abandon que par le défi, à la croyance que par le scandale. La vie spirituelle de l'existant est un perpétuel orage d'antinomies, dont les termes tantôt se fracassent les uns contre les autres, tantôt s'écartent jusqu'à la rupture ; il doit maintenir les contraires liés en lui dans un effort de tension douloureuse, jamais résolue. L'effort nécessaire pour maintenir cohérente une personnalité en perpétuelle menace d'effritement est l'expérience centrale qui cristallise le cogito biranien.

Le sentiment dominant de cette condition, qu'on retrouve d'un bout à l'autre du groupe, de Pascal à Sartre, est l'angoisse. A force de le souligner, on a peut-être laissé dans l'ombre un sentiment ontologique qui l'accompagne souvent chez les existentialistes : le *vertige*. Nous avons évoqué plus haut les deux formes sensibles où se concrétise le sentiment de la contingence originelle : la suffocation et le sentiment du vide. Angoisse et vertige s'y croisent continuellement. Le vertige occupe une place importante dans l'imagerie pascalienne. Kierkegaard le rejoint à l'angoisse, en faisant de l'angoisse « la syncope de la liberté ¹⁷ ». Peut-être tenons-nous avec lui une image plus complète que l'image de l'angoisse. L'angoisse apparaît comme une agression simple, un mal, et un mal accidentel. Le vertige est à la fois séduction et répulsion, menace et protection. Il exprime mieux que l'angoisse cette nature ambiguë que Kierkegaard donne à l'angoisse. En tant qu'elle annonce la liberté, l'angoisse ma-

17. *Concept d'angoisse*, 84, 88.

nifeste la perfection de la nature humaine ¹⁸ : plus qu'accablement, elle est alors défaillance amoureuse sous l'excès de bonheur, griserie de vitesse s'opposant à l'arrêt de l'élan dialectique sur la terre ferme de la synthèse. Mais en tant qu'elle replie l'existant sur ce vertige, tandis que la liberté est expansion ¹⁹, elle est aussi le plus haut point de l'égoïsme ²⁰. Kierkegaard, ainsi, répond à l'avance à ceux qui devaient dénoncer, dans cet accent mis sur l'angoisse, l'expression du désarroi de la pensée bourgeoise. Il n'est pas contestable que sur le plan où la philosophie de l'angoisse se dégrade en slogan sociologique, elle ne serve des complaisances décadentes. Toute valeur humaine est ambivalente de par la structure même de l'existence humaine. Mais ce soin qu'a mis précisément Kierkegaard à éclairer l'ambivalence devrait éliminer le contre-sens.

Nous retrouverons le même souci chez Heidegger. L'angoisse proprement dite est le signe du sentiment authentique de la condition humaine. On la reconnaît à ce qu'elle n'est angoisse d'aucun objet précis, mais aperception brutale et nue de notre être-dans-le-monde, « de la mondanité du monde à l'état pur », de notre déréliction et de notre marche à la mort. Tout au contraire d'un sentiment solitaire, anémique et petit-bourgeois, elle naît en réaction à la quotidienneté petite-bourgeoise, où l'être s'installe en confiance parmi ses objets rassurants, où ses propriétés, son bon sens, son bon naturel lui cachent sa déréliction. Elle est un sentiment de grand air et un malaise cosmique plus qu'une dissonance intime. Mais cette pureté, qui appelle une dure ascèse, est rare. Généralement, l'angoisse retombe à la peur, c'est-à-dire à la crainte d'objets précis, qui en même temps la détourne et nous rassure : car mieux vaut pour l'homme commun un ennemi nommé et visible que

18. D°, 121.

19. *Concept d'angoisse*, 137.

20. D°, 108.

l'insaisissable horreur qui se cache au cœur de nous-même. L'esprit de peur n'entretient pas longtemps d'ailleurs l'angoisse originelle. Il la dissout bien vite dans les mille refuges des sécurités matérielles et morales. Dans une sorte de refus obstiné d'espérance, Heidegger assimilera toute doctrine de salut à ces refuges de la peur contre l'angoisse. Il accusera de cette trahison aussi bien Kierkegaard que Luther ou saint Augustin.

Dans le courant d'inspiration chrétienne, fragilité et angoisse ne sont pas uniquement des marques de faiblesse et de néant. L'une et l'autre sont la rançon de notre force suprême, la liberté et le pouvoir de choix. Le *choix*, pour Kierkegaard, est le moment privilégié de l'existence. Il hante sa pensée comme le souci de la totalité hantait la pensée de Hegel. Ses titres mêmes en portent le rythme haletant. « *Ou bien... Ou bien.* » « *Coupable ?... Non coupable ?* » Il est l'acte générateur de la personnalité. Alors que le balancement des idées nous laisse à la surface de nous-mêmes, il met en œuvre les ressources profondes de la personnalité. Nous en sortons comme purifiés²¹ : il y a, sur un homme qui a choisi essentiellement une ou plusieurs fois dans sa vie, comme sur un homme qui a aimé, un rayonnement qui ne trompe pas. Il n'est pas jusqu'au choix erroné qui ne nous enrichisse. Il semble même que le choix du choix comme principe de vie ait une valeur directrice, et diminue jusqu'aux chances de l'erreur. « Une fois qu'on a conduit quelqu'un à une bifurcation où il n'a plus d'autre issue que de choisir, il choisit le vrai. »

Le statut d'un homme fait pour le choix ne peut être que le statut d'un être de *risque*. Suis-je bien sûr, direz-vous, moi qui engage une telle mise, qu'il y a un tel bien éternel ou même historique au bout du jeu ? Si vous en étiez sûr, répond Kierkegaard, vous ne seriez pas avec lui précisément dans un rapport éternel, vous feriez une profitable spéculation. La vie éternelle, — un autre dira

21. *Ou bien...*, Gallimard, 472.

la vie héroïque, — est le bien qui ne se peut acquérir qu'en risquant absolument tout ²². « Etre joyeux au-dessus d'un abîme de 70.000 brasses d'eau, et à des milles et des milles de tout secours humain, voilà qui est grand ! Nager au bord en compagnie de baigneurs, ce n'est pas le religieux. » Tel est le sens, aussi peu comptable que possible, du pari de Pascal, tel est le sens de la liberté chrétienne comme du va-tout heideggerien. Nous touchons un des points — il y en a plusieurs — où le pathétique chrétien rejoint le pathétique de l'absurde. Le chrétien et l'athée n'ont ni l'un ni l'autre le monopole du drame. Pascal avec Nietzsche, Homais avec Tartuffe : chacun a ses héros tragiques et ses bouffons de comédie.

Cinquième thème :

L'ALIENATION.

Si l'existence humaine apparaît à nos philosophes comme le sommet de l'existence, l'homme, ce prince de la nature, est à leurs yeux rien moins que souverain de son domaine. Selon le mot de Pascal, c'est un roi découronné.

On ne peut parler d'aliénation essentielle en perspective chrétienne. Le sens même de l'histoire divine est de réconcilier l'homme avec lui-même et avec la nature. L'homme pécheur est cependant victime d'une aliénation accidentelle, celle qui le sépare de Dieu par le péché, et par les effets du péché, de la création entière et de lui-même. L'accentuation du mal moral est une tendance commune à tout l'existentialisme chrétien. Il nous constitue en état permanent d'aliénation. Aussi, au moins autant que sur sa souillure, insistera-t-on sur sa force de divertissement et de dissociation. On sait l'importance du thème chez Pascal. Ce christianisme écrasant va plus

22. *Post-Scriptum*, 288.

loin encore. S'il est une exégèse de la condition chrétienne qui ait tendu des armes à la critique feuerbachienne, c'est bien la sienne. Il surtend à tel point, pour relever la Transcendance, la relation de dépendance de la créature à son Dieu, il force si bien le caractère secret, jaloux, autoritaire de la Divinité (et en des termes tellement humains sous prétexte de ne pas l'humaniser) qu'il introduit l'idée que tout ce que gagne le Créateur, il le gagne *sur* la créature : la voie est ouverte à ceux qui, voyant la créature se vider au profit du Créateur, dénonceront en Dieu une projection de la créature. La tradition catholique la plus centrale s'est toujours refusée, pour sa part, à cette pente fatale, en gardant à la créature, même blessée par le péché, des puissances naturelles d'autonomie et de relèvement, en maintenant les rapports de générosité réciproque sous les rapports d'autorité et de dépendance. Il n'empêche que, si la transcendance ne peut être comprise entièrement par la créature, elle se manifeste partiellement à elle sous l'aspect d'une domination, d'une contrainte : et c'est cet aspect de l'expérience qu'accentue volontiers la tradition ici évoquée.

Cette aliénation, qu'interdit en définitive, du côté chrétien, l'Incarnation du Transcendant dans l'existence humaine, elle tient par contre une place centrale dans la branche athée de l'existentialisme. Le bondissement de l'être humain, qui semblait d'abord fonder chez Heidegger une philosophie triomphante, est un bondissement entravé et contenu, accordé, dit-il, au son d'un instrument étranger. Une image fréquente, notamment chez Jaspers, est celle de l'être humain *investi, débordé, enveloppé* de toutes parts par de l'être qui lui est opaque, ou hostile, qui le menace par sa proximité et son débordement. Dans la mesure où toute attitude philosophique, sous un certain angle, et sans épuiser là sa signification, enveloppe et trahit le penseur qui la soutient, une remarque s'impose ici. Il semble que la plupart des existentialistes, grands nerveux ouverts par leur émotivité à la perception intense de l'être, souffrent d'une susceptibilité

particulière à l'*empiètement* de l'être ressenti comme altérité, sur le *je* récepteur. Peut-être cette faiblesse originelle a-t-elle justement conduit de fortes spiritualités à découvrir la valeur de l'engagement, de même que le défaut d'un sens ou d'une qualité nous pousse souvent au métier qui le corrigera. Mais le fait est là. Déjà, chez Kierkegaard, se dessine cette fuite contre l'investissement, — recul devant le mariage, le pastorat, devant l'idée même, par la pirouette dialectique et l'ironie qui rompt le contact. Chez nul autre, ce sentiment n'est aussi évident que chez Sartre. Il apparaît dans sa description de l'être en soi, qui est « de trop », fascinant, qui menace perpétuellement d'*engluer* la mobilité du pour soi. Ici s'éclaire l'importance centrale que prend dans sa psychanalyse existentielle la notion, à la fois physique et ontologique, de *visqueux*. Le visqueux c'est l'horrible ontologique réalisé dans le contact. Dans le visqueux, l'autre semble d'abord céder à mon contact, à ma souveraineté, mais c'est pour mieux me manger mon enfant, et finalement me déposséder de moi. Or, toute ma vie est sous la menace du visqueux si tant est que l'en-soi est toujours là prêt à happer et à engloutir le pour-soi. Le visqueux s'appelle tantôt le passé, tantôt autrui, tantôt le monde. Comme dans l'univers du paranoïaque, tout est menace hors de moi, dirigée vers moi. Lorsque le sentiment d'aliénation développe une conscience pareillement irritable, il est à se demander si l'analyse ontologique opère seule, ou si ne viennent pas s'y mêler ces sentiments d'emprise qui sont, chez des êtres à sensibilité vive, un des aspects de l'égoïsme. La négation de l'être transcendant trouverait ici une de ses attaches charnelles, comme, chez d'autres, son affirmation trahit le besoin d'entourage et de consolation. L'ontologie doit être constamment nettoyée de ces complexes masqués en aspirations de l'esprit.

Sixième thème :

LA FINITUDE ET L'URGENCE DE LA MORT.

L'existentialisme, en même temps qu'il favorise une certaine allégresse offensive, pense que l'homme poursuit un but inaccessible.

Pour le chrétien, ce n'est qu'un inaccessible provisoire et que la grâce peut mettre à notre portée. Mais alors que certains docteurs, ceux par exemple de l'école franciscaine ou salésienne, mettent tout l'univers en œuvre pour faciliter la compréhension et l'accès de la grâce, les théologiens des parages existentialistes accusent au contraire l'incapacité de la nature, forcent la gratuité et la rareté du don divin, noircissent la souillure du péché originel, font tout en un mot pour présenter le cours de notre vie non pas comme la première ébauche d'une œuvre éternelle, mais comme un échec fatal jusqu'à la porte de la mort. La mort, pour eux, n'est pas une fin, bien au contraire, elle est le seul commencement. Elle ne reçoit pas cependant son éclairage, dans leur œuvre, de la transfiguration qui la suit. Le surnaturel m'échappe, pas la moindre lumière sensible n'en vient pénétrer le sentiment que j'ai des choses de ce monde. Pour moi et maintenant, la mort reste, si je ne « crois » pas, la stupide et terrifiante nécessité qui ronge tout plaisir ; si je « crois », l'ultimatum toujours imminent d'abandon ou de refus qui presse son injonction contre chacune de mes secondes. *Dies iste* plus que *Dies ille*. Il n'est qu'à relire Pascal. Tout y dit l'étroitesse de la vie et de ce temps laissé au choix, devant l'immensité de l'éternité, tout y rappelle l'urgence oppressante de la fin. Détourner de l'oubli de la mort est le sombre souci de l'existentialisme. Kierkegaard s'y attarde moins. Mais nous voyons la préoccupation de la mort et du suicide hanter à nouveau l'œuvre de Jaspers et même une pensée beaucoup moins abrupte comme celle de Gabriel Marcel ²³.

23. Qui souligne l'importance du thème dans son œuvre : *Du refus...*, 100.

Retrouvant un équilibre chrétien plus classique, ce dernier souligne le scandale qu'il y a, pour une philosophie qui constitue l'être de l'homme comme avenir, à accepter comme ultime destin un événement qui le transforme en passé pur. Seule peut nous y amener, non pas une évidence, comme on le prétend, mais une négation active d'un large aspect de l'expérience : l'éternité qu'impliquent tout amour et toute fidélité ²⁴.

Jaspers, ici comme ailleurs, occupe une situation qui ne peut se réduire ni à la position chrétienne, ni à l'agnosticisme pur. La vie la plus haute de l'existant est une vie *étroite*. Elle ne peut creuser son expérience de l'être qu'à condition de la limiter de tous côtés. Elle plafonne finalement à des *situations-limites*, dont la première est ma condition même dans le monde, dont plusieurs s'éprouvent dans la mort, la souffrance, le combat, la faute. Ces situations dernières sont autant d'impasses au bout de l'expérience existentielle, elles ne se laissent pas dominer par l'esprit, elles sont comme une paroi contre laquelle nous nous heurtons ²⁵. L'être empirique qui est en moi, celui qui accumule des savoirs, des sensations et du vouloir-vivre, essaye de leur échapper, mais il en garde une sourde inquiétude. Je ne puis ni leur échapper, ni les rendre entièrement transparentes. Tout en arrêtant mon élan, elles lui offrent cependant le seul sens assignable, bien que dans une incertitude irrésoluble. Telle est la mort. Elle n'est menace absolue que pour l'existence empirique. Elle perd sa prise sur l'existence transcendante. Et cependant, pour que cette espérance garde valeur de risque et de provocation existentielle, nous devons l'assumer dans son entièreté, c'est-à-dire dans la très grande improbabilité d'une immortalité personnelle en continuité avec l'expérience actuelle.

Sautons la frontière chrétienne, et cette marche toute

24. *Homo Viator*, 207 s.

25. Voir l'excellente analyse de Gabriel MARCEL dans *Du refus...*, 302 s.

proche qu'occupe Jaspers. Avec Heidegger, la finitude de l'être humain devient absolue et essentielle. Il n'y a pas d'achèvement, il n'y a pas de totalité de la vie. Il est donc absolument exclu que l'homme puisse jamais être ou devenir avec l'histoire le maître de son existence. Chaque vie marche irrémédiablement à la mort. La mort n'est pas un accident, elle ne vient pas du dehors, comme l'opinion banale veut s'en persuader, elle est notre possibilité suprême. L'existence humaine est *être-pour-la-mort*. Mourir de ma mort est en effet la seule chose que personne ne puisse faire pour moi. Ma mort est ma possibilité la plus personnelle, la plus authentique, la plus absurde en même temps. Elle n'est pas au bout de ma vie, elle est présente à chaque moment de ma vie, dans mon acte même de vivre. Je cherche constamment à l'oublier, à la fuir, à la travestir, par le divertissement, l'indifférence ou les mythes religieux. Vivre authentiquement, par contre, c'est vivre en conformité entière à ce sens de la vie, vivre dans l'attente constante de la mort et de son imminence possible, regarder face à face cette compagne de chaque instant. Alors nous avons atteint « la liberté devant la mort ». Le chevalier à la mort de Dührer, symbole préféré de Nietzsche, est l'image centrale de l'anthropologie heideggerienne.

Sartre protestera contre cette allégresse macabre. Dans cet effort pour intégrer la mort à l'être de la vie, il voit encore un effort inauthentique — selon le vocabulaire même de Heidegger — pour récupérer la mort dans l'humain et atténuer sa contingence radicale. Certes, la mort n'est pas, pour Heidegger, comme pour l'idéalisme, un bel accord de résolution au terme d'une mélodie. Mais sa liaison intime à la vie authentique l'humanise quand même. Or elle est la contingence absolue. Elle ne peut donner un sens à la vie, nous ne pouvons à proprement parler l'attendre, elle ne peut au contraire qu'enlever à la vie toute signification, en tranchant brutalement un avenir qui eût donné son sens au passé. Au surplus, elle fige mon être dans l'immobilité de ce qui ne produira

plus rien, elle me livre désarmé au regard et au jugement d'autrui, elle représente ma totale dépossession. Elle n'est rien d'autre qu'un donné. « Il est absurde que nous soyions nés, et il est absurde que nous mourrions ²⁶. » La mort n'est pas la conclusion de ma vie, elle m'échappe, je lui échappe, elle est aussi, comme moi, jetée là, comme ça. « Nous mourons toujours par-dessus le marché. » Il est plus vrai encore chez Sartre que chez Heidegger, et *a fortiori* que chez Jaspers, que « l'histoire d'une vie quelconque est l'histoire d'un échec ²⁸. » Car l'échec jaspérien enveloppe une promesse aveugle, l'échec heideggerien peut tout de même réussir une spiritualisation intime de la finitude. Ici, l'échec se présente à l'état pur, dans une absurdité sans recours.

Septième thème :

LA SOLITUDE ET LE SECRET.

Nous avons déjà sondé la solitude originelle de l'existant : abandon relatif de l'humanité pécheresse, à la suite du péché originel, par le Dieu caché et silencieux, ou dérélition primitive au sein du néant. Cette solitude congénitale, il nous reste maintenant à la suivre dans ses aspects.

Bien qu'elle doive finalement connaître la joie de la réponse, la description n'en est pas moins sévère chez Kierkegaard. Si forte et si générale est la pente vers la vie inauthentique, que devenir existant, c'est marcher vers l'exception. Nous entendons parfois chez le solitaire danois les accents mêmes de Nietzsche. Que le troupeau aille à son destin, et que l'Exception gravisse sa montagne. « C'est dans le désert qu'ont toujours vécu les véridiques », confesse Zarathoustra. On sait comment Nietzs-

26. *L'Etre et le Néant*, 631.

27. *D°*, 561.

che organisa de ses mains cette « expérience effrayante » de la solitude absolue, refusant même d'être « l'adhérent de ses adhérents », faisant de la solitude non plus seulement une condition tragique, mais une vertu active. De Nietzsche à Kierkegaard subsiste cependant une différence essentielle : pour Nietzsche, l'exception est prédéterminée et doit se constituer en aristocratie temporelle ; pour le penseur chrétien, chacun de nous est appelé à la vie exceptionnelle, et son statut n'a rien à voir avec l'organisation de cette terre. Mais la condition de l'existant solitaire apparaît ici et là sous des traits parents. La souffrance principale de l'existant, c'est l'incapacité de l'existence à se communiquer directement. La communication directe n'est possible que pour l'homme qui vit dans le relatif. Elle se réalise dans les relations objectives de la vie extériorisée. Même dans la vie morale (« stade éthique » de Kierkegaard), nous pouvons en quelque sorte dépouiller notre intériorité pour l'exprimer dans un intermédiaire extérieur, la généralité de la loi, où nous nous rencontrons avec tous les êtres moraux. Mais l'existence absolue, qui est celle de la foi, est incommensurable à tout moyen d'expression adéquat. L'individu s'y rapporte absolument à l'absolu, et ne se rapporte dès lors au général que relativement à l'absolu. Le chevalier de la foi ne peut se faire comprendre de personne, comme il ne peut aider personne. De lui aux autres, il ne peut y avoir qu'appel de l'Unique à l'Unique. On dit qu'il est libre de la liberté des enfants de Dieu. Mais il ne faudrait pas confondre cette liberté avec celle des petits oiseaux et des génies vagabonds²⁸. Cette liberté n'est pas facile. En même temps qu'aux camaraderies du plaisir, elle renonce aux consolations du devoir partagé. Le chevalier de la foi « ne dispose en tout et pour tout que de lui-même²⁹, dans un isolement absolu. » Certes, au même temps qu'il écrit de telles

28. *Crainte et tremblement*, 122.

29. D°, 126.

formules, Kierkegaard leur apporte certaines atténuations. L'exception, dit-il ailleurs ³⁰, si elle ne participe pas au général, y fait tout de même irruption. L'exception fondée explique plus de choses que le général, malgré son caractère d'exception ; conquise à partir de la généralité éthique, elle en est un rejeton, et lui retourne sa lumière ; aussi celle-ci l'aime-t-elle sans le laisser paraître. Mais ces réserves ne font qu'atténuer latéralement, projeter sur une perspective chrétienne totale, une pensée qui fuit toujours la synthèse d'un mouvement spontané, et renonce toujours de mauvais cœur à l'inaaccessible.

Le général, c'est le manifeste. L'existant est l'être caché. Au *Tu es vere Deus absconditus*, la pensée existentialiste appose un *Tu es vere homo absconditus*. Elle introduit ainsi un de ses thèmes favoris : le thème du secret. Nul n'est resté ici plus près de son maître que Jaspers. L'existant est, pour lui aussi, rigoureusement privé de la communication directe. Ses paroles et ses réponses sont toujours ambiguës, secrètes, à demi-comprises. Au double sens du mot, le secret, c'est la réserve de l'être. L'existant ne peut jamais donner, dans la communication, l'indication objective d'une voie, mais au plus l'ouvrir et y appeler. Sa parole n'est pas communication, elle est *invocation*, appel derrière un abîme ³¹. Existant des existants, un Dieu personnel ne peut lui aussi se communiquer à l'homme que par voie indirecte, comme seul le peut un existant à un existant, dans l'énigme et l'obscurité. Comme chez Kierkegaard et Pascal, on pourrait dire, ici, à l'incroyant qui lui reproche son silence, que c'est parce que Dieu existe qu'il n'est pas certain. Par définition, la transcendance ne peut être approchée que dans le non-savoir et le pari, alternant avec le défi.

30. *La Répétition*, Alcan, 190.

31. Le mot a été repris par Gabriel MARCEL dans le titre d'un de ses ouvrages : *Du refus à l'invocation*.

La solitude se fait absolue dans la perspective Heidegger-Sartre, Le problème est de savoir si à ce moment elle ne change pas radicalement de sens et d'être. Nous avons déjà marqué le caractère inaliénablement cosmique de l'angoisse. Gabriel Marcel remarque que l'on n'est seul que devant une immensité, au sein d'un tout ³². La solitude absolue n'est-elle pas un pseudo-concept, un concept intenable, se nourrissant clandestinement de l'autre qu'il nie, comme le concept de néant absolu ? Est-elle pensable sans référence à une présence environnante autrement qu'en se transformant en son contraire, l'idée de plénitude absolue ?

Huitième thème :

LE NEANT.

Nous avons déjà souligné le paradoxe qui répand aujourd'hui sous le nom d'existentialisme une philosophie qui fait précisément du néant la principale trame de l'existence. L'être de la réalité humaine, chez Sartre, ne se détermine pas comme un surcroît ontologique, mais comme défaut d'être, fissure dans le plein de l'être, « distance nulle » et cependant infranchissable que l'être porte en son être, manière de ne pas être sa propre coïncidence. Cette fissure n'est pas une positivité nouvelle : elle (n') est *rien*. C'est par la réalité humaine, ainsi, que le manque apparaît au monde, elle est elle-même un manque, l'existence du désir suffit à le montrer. Elle est en même temps effort perpétuel vers une plénitude, vers une coïncidence avec soi. Mais cet élan est à jamais déçu, il aspire à une fusion impossible de l'être et de la conscience, de la plénitude et de l'élan, de l'en-soi et du pour-soi. Nous voudrions être en-soi, plénitude achevée, mais nous voudrions l'être à la manière d'un pour-soi,

³². *Homo Viator*, 302.

dans le surgissement et le progrès. Nous voudrions être dieux. « L'homme est l'être qui projette d'être Dieu » ; « l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu ³³. » Mais aussi : « Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme dans le monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué ³⁴. »

Aussi l'existence humaine est-elle par nature une existence vaine, nourrissant une conscience malheureuse ³⁵. Aucune fin n'aspire ce mouvement sans fin qui n'est que, l'indéfini renvoi du reflété au reflétant et du reflétant au reflété, sorte de vaste narcissisme cosmique. L'être humain n'est jamais ce qu'il est. Ce qu'il sera, ce qu'il désire être, il ne l'est pas encore. Ce qu'il est, à peine l'est-il, qu'il l'a déjà dépassé et ne le saisit déjà que comme matière morte ; il l'a été plus qu'il ne l'est, dans une sorte de syncope insensible : « En avant, en arrière de soi, jamais soi ³⁶. » L'existence humaine la plus spontanée est la déception absolue. La conscience réfléchie fait effort pour récupérer cet être qui s'échappe sous l'unité d'un regard, dans une double tentative pour l'objectiver et pour l'intérioriser. Elle aboutit à un nouvel échec. Elle est déjà regard, et regard glaçant, puisqu'aussi bien Sartre ne connaît pas d'autre regard. Elle secrète une réflexion impure qui fige la vie psychique dans le révolu. Elle se donne du pour-soi mobile et projectif une image qui n'est qu'un étalement d'en-soi, une ombre portée et morte du pour-soi. La connaissance ne m'avance pas d'une ligne. La « représentation » est une fiction des philosophes ; mais ce rien, précisément parce qu'il est néant, est infranchissable ³⁷. La connaissance, c'est « ce qui est immédiatement hors d'atteinte ³⁸ » : nouvelle déception fondamentale.

33. *L'Être et le Néant*, 654.

34. D°, 717.

35. D°, 134.

36. D°, 185.

37. D°, 269.

38. D°, 237.

On ne sait finalement s'il faut parler de drame ou de comédie, tant la dérision de tout cela est totale. Les penseurs et les moralistes se sont exaltés avec quelques nobles images de la condition humaine. Sartre nous en propose une beaucoup plus humble : l'âne qui poursuit une carotte fixée par une gaule à sa charrette, et que jamais il n'attrapera.

★ ★

Cette réaction noire contre la philosophie du bonheur et du triomphe humain qui a tenu l'avant-scène du siècle dernier trouve quelque explication dans le désarroi de l'Europe à la suite de deux guerres épuisantes et d'une crise sans précédent. Mais elle s'enracine beaucoup plus profond.

Côté chrétien, elle marque la fin du cycle qui, commencé dans la Contre-Réforme, est allé mourir du côté des modernismes. Il fut dominé dans la sensibilité religieuse, et souvent dans la pensée religieuse, par la peur du drame chrétien et de l'Absolu religieux. Luther avait à ce point avili la nature et inhumanisé la foi que l'on se mit insensiblement à sentir, à penser et à organiser le christianisme comme une immense société d'assurances contre l'angoisse vitale. Je simplifie, évidemment, un courant qui a cheminé sinueusement à travers une tradition et une doctrine vivantes, mais qui a marqué la masse, et qui a débordé en larges flots dans la piété, dans l'art religieux, et dans le comportement moyen du peuple chrétien. Le jansénisme, à travers ses hérésies, fut une première réaction contre cette décadence. C'est contre elle que témoigne encore le prophétisme pascalien et kierkegaardien. Certes, le problème ouvert par la Contre-Réforme reste posé. Aujourd'hui moins que jamais la théologie catholique n'abandonnera, quelque nuance qu'on y apporte, l'affirmation d'une nature humaine et d'une capacité naturelle, bien que partiellement impuissante, de civilisation. Mais l'intérêt spirituel

et historique de cet humanisme essentiel est de se purifier en effet de toutes les contaminations qui lui sont venues de l'optimisme bourgeois. Une époque où le destin des cités semble devoir échapper plus que jamais à l'initiative des églises et même du christianisme, doit pousser la réflexion chrétienne plus profondément dans la voie de l'« unique nécessaire ». C'est là sans doute la raison de la nouvelle faveur de l'existentialisme chrétien.

L'autre ligne, celle qui ne mène plus seulement au sens tragique de la vie, mais au désespoir, monte des ruines laissées dans le monde moderne par la « mort de Dieu. » Dans de vastes places de l'Occident moderne, la vision chrétienne du monde n'est même plus combattue, elle a cessé de faire question. Elle est acceptée comme une survivance d'un autre âge, qu'il faudra quelque temps encore tolérer avec les barrières du métro 1900, ou ces immeubles incommodes du passé qui logent des administrations modernes. Que l'on se réjouisse de cette évolution ou qu'on la déplore, personne ne conteste qu'elle laisse un déséquilibre intime dans l'âme moderne. Des forces, des sentiments puissants, qui de tout temps appuyaient l'homme au monde et au surmonde, se trouvent subitement sans objet. Tantôt ils s'affolent dans des « mystiques » de remplacement, nation, race, masse. Tantôt, comme ici, ils tournent en mal de vivre, et même s'ils fondent une action, la désespèrent. Une carrière est promise aux philosophies de l'absurde et du désespoir tant que la conscience occidentale n'aura pas retrouvé, au delà de cette crise, un nouvel élan de vie et un nouvel équilibre de l'homme.

Telle est l'ambiguïté de la dramatique existentialiste. Plongeant vers les sources de l'être, elle en ramène tantôt une résurrection pathétique de l'existence, tantôt le délire du néant. Dans l'un et l'autre cas, les thèmes tragiques de l'angoisse, de l'irrationalité de l'expérience et de la présence du néant dans l'être ne peuvent avoir les mêmes résonances, ni en définitive la même signification.

Sur l'axe Heidegger-Sartre, ils proposent une sorte de privilège provoquant pour l'angoisse irrésolue, pour la conscience malheureuse, un dolorisme ontologique. Certes, il n'y a pas là que littérature. Un texte posthume de Benjamin Fondane le dit avec passion : il n'est pas besoin de dramatiser la souffrance humaine, elle est assez criante, assez abandonnée d'âge en âge, assez absente de tant de philosophies heureuses pour qu'on ne lui mesure point la place au cœur d'une réflexion sur l'homme. Mais une pensée qui a pour essence de refuser le système doit être attentive à ne pas systématiser ses découvertes les plus vives. C'est ce passage au système que marque le saut d'une expérience déchirée et obscure à l'impérialisme de l'absurde et du néant. Bien qu'il se défende de prononcer aucun jugement moral sur l'homme qui ne vit pas authentiquement selon ses canons, Heidegger tend à déconsidérer toute attitude métaphysique portant atténuation de son nihilisme. La vallée de larmes, cette outrance de basse-chrétienté, ne suffit plus à représenter la vie : il y faut la géhenne. Kierkegaard est excommunié parce qu'au bout de la nuit, il place le jour de la résurrection. Faut-il reprendre l'analyse de Sartre ? Cette rage contre l'être ne traduirait-elle que le ressentiment d'avoir manqué ce que Gabriel Marcel appelle « le lien nuptial de l'homme avec la vie » ?

Nous rejoignons ici partiellement la critique marxiste. On parle beaucoup d'engagement. Mais où cet engagement nous offre-t-il des prises ? S'engager dans le rien, être fidèle au néant, embrasser joyeusement la mort ou l'absurdité est peut-être un projet excitant pour l'esprit. Il est à craindre qu'il n'excite que des esprits déshabitués des nourritures premières et qu'il nourrisse des délires plutôt que des pensées. Quand l'homme a fait le vide autour de lui et jusqu'au creux de son cœur, quand même il garde alors le goût de la grandeur au lieu de se livrer à de petits commerces devenus de ce moment très légitimes, il échappe difficilement à une sorte de narcissisme spirituel. Le christianisme a constamment rejeté à ses

frontières les invasions de ce narcissisme morose. Il a condamné les excès de l'ascétisme. Il a donné dans ses couvents la chasse à la *tristitia* qui guettait ses solitaires. Tout cela n'était pour lui que tentations latérales. Le nouveau pessimisme y porte droit. L'activisme qu'il professe est une position de volonté que son ontologie creuse par-dessous. Or cette ontologie n'est pas moins volontaire. Ce n'est pas Heidegger qui le contestera, lui qui soutient qu'un philosophe ne part jamais à la découverte, mais à la vérification de sa philosophie. A la racine de celle-ci, il y a un *projet a priori*, une *décision originelle de regarder l'existence comme inexorable*. Il n'y a pas un constat, mais un *refus*³⁹. Ce défi à la joie existentielle peut n'être pas purement négatif, il est vrai. Mais pour lui donner une positivité, il faut se placer déjà de biais sur sa négation, la nier comme négation pure tout en l'assumant comme défi.

C'est à partir de là, et seulement alors, que les valeurs apparemment déprimantes de la dramatique existentielle prennent un sens positif. L'angoisse pascalienne ne mord par le cœur et lesprit moins durement que la dérélition de l'absurde. Le désespoir suit l'existence humaine jusqu'à la tombe ; peut-être est-il lié à toute parole sur le monde ; il a gagné, plus haut que toutes les paroles humaines, la dernière *parole* du Christ en croix. Quand s'apaisent le vertige de la liberté et le vertige de la transcendance, c'est souvent le spirituel qui s'affaisse avec eux. Nous avons relevé cette idée kierkegaardienne que le désespoir n'est pas un état simple, un résidu dernier, mais une réalité à étages, ou si l'on veut à plusieurs dimensions. Le désespoir empirique, le mal à l'âme (ou le mal à l'esprit) se situe sur le plan même de la jouissance égocentrique (stade esthétique), dont il est le châtiment ; il somme la déception de nos désirs. Mais le désespoir n'est pas seulement cette phosphorescence du néant. S'il se détache du désir, et s'il exprime le gémis-

39. *Du refus .. et Homo Viator*, passim.

sement de l'être vers l'être, il devient révélation négative de l'Absolu, phase dialectique de notre libération. « Désespère de toute son âme et de toute sa pensée... Qui désespère trouve l'homme éternel ⁴⁰. » La provocation du désespoir conduit à la décision existentielle : « On ne peut désespérer sans choisir le choix ⁴¹. Le désespoir tient dans la perspective existentielle la place que tient le doute méthodique au départ de la réflexion cartésienne. Lui aussi comporte dans son épaisseur même un *ergo sum*, si l'on se prête à rejoindre, par-dessous le désespoir fini, le désespoir infini qui remplit notre néant de la plénitude de l'appel ⁴². L'absurde ne se réfute pas, mais il peut se refuser. Et il se refuse raisonnablement. Il est absurde que tout soit absurde. Ou, en termes pascaliens, incompréhensible que tout soit incompréhensible. L'absurdisme philosophique comporte une sorte de chantage logique. A la manière dont il mène parfois le débat, il semble que l'on ne puisse chercher de la raison ou de l'être dans le monde que par une sorte de lâcheté ou d'infantilisme philosophique, qu'une position ne soit défendable que du moment où elle est intenable. Coupons court à ces intimidations. Il n'y a pas plus de courage à tout nier qu'à moins nier. Le plus difficile, disait Pascal encore, est de nier où il faut et d'affirmer où il faut. Le reste est entraînement, de belle allure, sans doute, mais le vrai ne se mesure pas à l'allure : « L'homme est ainsi fait, qu'à force de lui dire qu'il est un sot, il le croit ; et, à force de se le dire à soi-même, on se le fait croire ⁴³. » Il y a assez d'incertitude et de désespoir au monde pour que la foi existentielle, et pour certains la Foi tout court ne soit pas une assurance, mais un pari. Mais le désespoir ne prend un sens, n'est désespoir que par cette foi. Sinon nous ne tirerions de notre misère

40. *Ou bien... Ou bien...*, Gallimard, 502.

41. D°, 303.

42. D°, 504.

43. *Pensées*, 502.

qu'une satisfaction sèche et sans douleur, qui ne pousserait pas tant de cris.

Aussi bien Gabriel Marcel, sans aucunement minimiser le tragique chrétien de l'existence, a-t-il pu développer toute une ontologie de *l'espérance* face aux ontologies du désespoir. Prolongeant Kierkegaard et explicitant sa pensée, nous dirons qu'il y a un désespoir clos et un désespoir ouvert. Le premier s'adosse à un refus et s'enveloppe sur un repli égocentrique, une crispation du moi, un « *moi je* » émis sur l'axe de la revendication et de la possessivité. Il est né d'une indisponibilité primitive où l'homme ne peut recevoir aucune révélation de l'existence parce qu'il y est précisément *plein de soi*. Peu importe dès lors qu'il se satisfasse de peu et verse à l'optimisme, ou que submergé par la déception de l'existence il glisse au désespoir. L'attitude foncière est la même dans les deux issues. Chacun de ces deux types considère le monde, en face de soi, comme un avoir inventorable et comptable. L'optimiste est celui qui *compte* toujours sur l'avenir, le désespéré du fini est celui qui ne compte plus sur rien ni sur personne. Mais tous deux *comptent*. Ils disposent des choses et de soi, et jugent du jeu. Rappelons ce mot déjà cité : « L'inventorable, c'est le lieu du désespoir ». L'anxiété, la crainte de l'avenir, sentiments plus modestes, sont déjà des maladies de l'avoir. L'espérance, au contraire, est primitivement une détente du *je*, un refus de vouloir disposer de moi, de supputer mes possibilités, une distraction ontologique volontaire, un abandon. Elle n'est pas une manière de béatifier mes désirs, car elle est d'autant plus authentique qu'elle s'éloigne du désir, et refuse d'imaginer la substance de la chose espérée. Mais elle est patience, c'est-à-dire renoncement à l'empressement, à l'indiscrétion devant ce qui, dans le monde, peut naître indépendamment de mon action possible. Elle ne considère pas le monde comme inventorable, donc épuisable; mais au contraire comme l'inexhaustible. Elle refuse de supputer les possibilités, et généralement de mesurer les puis-

sances en jeu. En ce sens et sur ce plan, elle est une distance prise à l'égard du monde fonctionnalisé des techniques, formé au service de mes désirs ; elle affirme l'inefficacité ultime des techniques dans la résolution du destin de l'homme. Elle se situe à l'opposé de l'avoir et de l'indisponibilité. Elle fait crédit, donne du temps, donne du champ à l'expérience en cours. Elle est le sens de l'aventure ouverte, elle traite la réalité comme généreuse, même si cette réalité doit apparemment contrecarrer mes désirs. Nous pouvons nous refuser à l'espérance comme à l'amour. Elle est donc bien une vertu, et non pas une consolation, une facilité. Mais elle est plus qu'une vertu. Elle entre dans le statut ontologique d'un être défini comme transcendant à l'intérieur de lui-même ⁴⁴. L'accepter ou la refuser, c'est accepter ou refuser d'être homme.

44. Bergson semble avoir été parfois gêné par une certaine retenue (qu'il tenait de son tour d'esprit universitaire et de sa formation scientifique) de développer toutes les implications de sa pensée, surtout celles qui ne pouvaient s'appuyer à un soubassement scientifique immédiat. C'est Péguy qui a chanté pour lui l'espérance.

III

LE THEME DE LA CONVERSION PERSONNELLE

SOLIDARITÉ étroite entre les préoccupations existentielles et les préoccupations personalistes. Ce rapprochement, nous ne le relevons pas seulement chez Gabriel Marcel ¹, mais aussi bien chez Berdiaeff : « La philosophie existentielle est une philosophie personaliste : le sujet de la connaissance, c'est la personne humaine ². » L'existant humain se présente en effet sous une structure qui le constitue en être personnel face à l'inertie ou à l'impersonnalité de la chose. Les pensées existentialistes sont unanimes sur ce point. Elles ont donné le signal du réveil personaliste dans la réflexion contemporaine.

Ceci dit, l'existentialisme présente généralement l'image d'un personalisme un peu crispé. Nous avons vu combien sa réaction fut vive à l'impersonnalisme des philosophies idéalistes ou matérialistes, et comment il a parfois risqué d'enfermer l'individu dans la solitude de sa recherche passionnée. Ce danger est lié à un problème plus général que nous aborderons par la suite. S'il n'y a pas de système de l'existence, mais seulement des existants singuliers et des choix irréductibles à toute généralité éthique, l'univers de l'existant risque de se

1. *Etre et Avoir*, 11.

2. *Cinq Méditations sur l'existence*, Ed. Montaigne, 74.

casser irrémédiablement en un éclatement d'individus isolés, et l'individu en un éclatement de décisions arbitraires et incommunicables. A la limite, une discontinuité absolue rendrait le monde à la fois impensable et invivable. Cette limite n'a peut-être pas été atteinte, il ne fait pas de doute qu'elle n'ait pas été frôlée par les penseurs existentiels. Elle ne définit pas l'existentialisme, mais son danger latéral, comme la stupidité de l'objectivation totale guette de flanc l'organisation matérielle et sociale, sans en être une suite fatale. Ainsi l'existentialisme a-t-il été plus d'une fois tenté de nier la notion d'espèce ou de nature humaine. Le rapport de l'homme avec Dieu, disait Kierkegaard, est plus élevé et plus fort que son rapport à l'espèce. Il ne nie pas que la foule — on dirait aujourd'hui la masse, — ne puisse à son plan avoir sa valeur. Mais « un seul atteint le but » en matière d'existence³.

Ce n'est pas là chez Kierkegaard une morale de l'exception au sens nietzschéen⁴, car chacun est appelé à devenir ce seul. La solitude n'apparaît pas ici comme un but, mais comme un moyen nécessaire du recueillement : en foule, on n'atteint pas la tension nécessaire à l'existence authentique. Seul, l'individu peut recevoir, connaître et transmettre la vérité. Il faut ici, avec Kierkegaard, écrire l'Individu avec un grand I. Ce qu'il appelait de ce nom, ce n'est pas l'individu isolé et anarchique du

3. Il rappelle ici I Cor., IX, 24.

4. L'opinion de Nietzsche sur l'individu suit une courbe sinueuse. *Zarathoustra* déclare formellement qu'« une femme n'est jamais grosse que de son propre enfant » (quatrième partie, § II). Mais la *Volonté de puissance* se demande si l'individu n'est pas simplement une erreur plus raffinée que l'espèce, l'unité imaginaire d'un conflit de forces multiples (éd. Gallimard, § 162). Toutefois, elle affirme finalement que « les buts nous manquent et les buts ne peuvent être que les individus » (L. III, § 402). Seulement, il faut bien se garder de poser en principe que beaucoup d'hommes puissent être des personnes. Beaucoup ont plusieurs personnalités, et la plupart n'en ont aucune (d°, III, 728). C'est pourquoi finalement Nietzsche ne croit plus qu'en l'être exceptionnel, qui porte pour les autres, en lui, l'humanité (p. ex. d°, IV, 348).

moment, l'individu empirique, mais l'homme transfiguré dans son rapport avec Dieu. « Oser être un individu », en ce sens religieux, est la plus haute signification de l'homme. L'accent n'est pas mis sur l'isolement du moi, mais sur l'intensité du rapport — l'« intérêt passionné » — qu'il soutient avec Dieu, et par lui, avec les êtres et les choses ⁵. Tout est mêlé en l'homme, tout est ambigu, et la souffrance de l'existant comporte qu'il ne puisse éviter d'être confondu avec l'impudent qui se met au-dessus du général par simple fantaisie, alors que l'Individu véritable joint au dépassement du général la pureté du cœur et la transparence intérieure ⁶. Kierkegaard finit par déclarer formellement que « le démoniaque, c'est l'individu qui s'enferme en lui-même », car il signifie *eo ipso* le mensonge, tandis que « le bien, c'est la manifestation » ⁷. L'Individu, ce n'est pas l'exception, c'est l'extraordinaire ⁸. Encore est-ce peut-être mal dire. La grandeur ne se désigne pas dans la singularité. L'héroïsme n'est ni dans l'exceptionnel, ni dans l'extraordinaire : le héros, ce peut être ce père de famille que personne ne remarque ⁹. Le chevalier de la foi présente souvent, du dehors, une ressemblance frappante avec ce que la foi méprise le plus, l'esprit bourgeois. Ici encore, nous surprenons Kierkegaard à s'arrêter au bord de ses propres pentes. Il dira dans le *Journal* : « Le grand point, c'est de sauver dans une vie d'individu le plus possible de catégories humaines d'ordre général. »

Jaspers, nous le verrons, n'a pas été moins tenté d'isoler l'individu dans sa démarche spirituelle. Mais il a chemin faisant décrit un aspect capital de l'expérience, et dénoncé le malentendu au moment même où il apparaît. Il distingue l'*ipséité*, qui est unicité fixée dans le monde,

5. *Post-Scriptum*, 97.

6. *Christ*, éd. Tisseau, 191.

7. *Concept d'angoisse*, 187.

8. *Christ*, 191.

9. *Ou bien... Ou bien*, 571.

de la *subjectivité*, qui est fermeture sur soi. Celle-ci, là où elle se développe à l'excès, entraîne, dialectiquement, un ressentiment contre les limites du moi, avec le suicide à la limite. L'angoisse exprime aussi ce souci de soi anormalement poussé. Mais la fermeture sur soi est proprement le mal, et il faut sortir du mal par la communication, volonté de savoir et volonté de se révéler. Ainsi, la vie spirituelle du moi est-elle le lieu d'une dialectique incessante dont la tension est à la fois irrésoluble et créatrice. D'une part, elle est poursuite de l'unité, et, comme le même homme ne peut connaître toutes les formes de l'unité, je dois choisir, étroitement, m'enfoncer passionnément dans une direction de l'être, seul moyen de rencontrer l'être. Cette exclusive comporte une limitation et un isolement inévitables. Mais je dois, pour être homme, vouloir les dépasser.

Partout, nous retrouvons conjugués cet appel à l'intériorisation et cette mise en garde contre l'isolement égo-centrique. Le caractère de l'être humain, dit Heidegger, est d'être à l'opposé de ce qui est clos sur soi, fermé comme une boîte, « encapsulé », écrira Gabriel Marcel. Gabriel Marcel a dirigé une critique singulièrement aiguë contre l'idée d'*autonomie*¹⁰. Elle suppose un moi rigoureusement circonscrit que je gère en toute indépendance, ou dans lequel je légifère, ce qui n'est qu'une forme abstraite de la gérance. Mais contrairement à ce présumé, « je ne m'appartiens pas ». Le rapport de moi à moi-même n'est pas un rapport d'avoir. Seul l'homme indisponible se tient dans l'avoir. Se suicider, c'est éminemment disposer de soi¹¹, et l'on peut dire en ce sens qu'il y a opposition directe entre le suicide et le martyre¹². Le soi de l'indisponibilité est un épaississement, une sclérose, une sorte d'expression subtilisée, non pas de *mon corps*, qui est un aspect de mon existence,

10. *Etre et Avoir*, 188 s.

11. D°, 20 s.

12. D°, 214.

mais de *ce* corps que l'on dit mien, pris comme objet, comme chose que « j'ai ». Certes, la conquête de la vie personnelle exige une démarche permanente de recueillement. Mais Gabriel Marcel est très dur pour la notion de vie intérieure¹³. L'intériorité appelle une constante composante dialectique d'extériorité. Vivre intensément, c'est être exposé, au double sens où le mot désigne la disponibilité aux influences extérieures et l'affrontement caractéristique de la personne, le courage de s'exposer. Vivre personnellement, c'est assumer une situation et des responsabilités toujours nouvelles et dépasser sans cesse la situation acquise.

Exister, c'est donc prendre une tout autre direction que celle où m'emporte le mouvement jaloux du désir, c'est tout autre chose que de vivre seulement la vie, ma vie. « Il y a une chose qui s'appelle vivre, et il y a une chose qui s'appelle exister : j'ai choisi d'exister¹⁴. » Mon être ne se confond pas avec ma vie, je suis antérieur à ma vie, je ne suis pas épuisé par elle, je suis au delà d'elle. La personne, c'est un mouvement pour la dépasser dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle n'est pas. « Sa devise n'est pas *sum*, mais *sursum*. » L'intimité est, comme le sérieux, une notion dialectique. La spiritualité, en un sens, est tout entière mouvement vers un *intimius intimo meo* comme elle est aussi tout entière mouvement vers un au dehors et un au-delà de moi-même. Or, le recueillement agrippe au passage une sorte d'adhérence de moi-même à moi-même, il peut développer sur son chemin une sorte d'étouffement de moi par moi qui est le danger propre d'une vie spirituelle trop attentive à elle-même. Un bon combattant ou un bon équipier sportif sont des hommes dont l'adresse et la vigilance ont été développées à l'extrême, et cependant, en même temps que formés ainsi au plus parfait, ils ont été préparés à l'oubli total de soi au sein de l'équipe ou du combat. Il en est ainsi

13. *Du refus*, 113 s. ; *Homo Viator*, 22 s.

14. *Etre et Avoir*, 162.

de la vie personnelle. Pour que restent saines l'intimité intérieure et la passion du prochain, il faut que nous sachions aussi cultiver la distance ¹⁵, et qu'avec Nietzsche, nous ne craignons pas de désinfecter souvent le goût du prochain par l'amour du lointain.

La vie personnelle ne naît pas toute formée avec la vie. Chaque individu doit recommencer la conquête. C'est là le sens même du temps qui dure. Tout existentialisme développe une dialectique de conversion. Chacun d'eux décrit plusieurs modes de vie, échelonnés entre le pôle de l'existence perdue et le pôle de l'existence retrouvée. Une force dissolvante, si intimement mêlée à l'existence que parfois elle ne semble pas s'en distinguer, nous entraîne sans cesse à la perte de l'existence, une autre nous appelle inlassablement à la réconciliation de nous-mêmes.

L'existence perdue.

Toutes les descriptions de l'existence perdue brodent sur le thème pascalien du divertissement, que l'on n'aurait pas de peine à découvrir dans des philosophies antérieures. Kierkegaard, qui a senti en artiste les séductions du divertissement, le décrit surtout comme la recherche fervente de « l'intéressant » dans la vie. C'est le *stade esthétique*, stade primaire de la dialectique de l'existant. Comme chez Pascal, il n'est pas le lieu du mal, mais de l'indifférence ¹⁶. Celui qui s'y arrête a suspendu le choix, — entendez le choix essentiel, celui du sens de la vie. Vie « personnelle », peut-être, en ce sens qu'il jouit person-

15. G. Marcel souligne l'importance du sentiment de la distance même chez un poète aussi amoureux de contact que Rilke (*Homo Viator*, 303).

16. *Ou bien... Ou bien*, 474.

nellement de son esthétique, et esthétiquement de sa personnalité¹⁷. Mais non pas en un sens plus profond. Il ne cherche pas l'authentique, il cherche le rare. Par exemple, il quittera la femme aimée après une seule nuit d'amour préparée pendant des mois, abandonnant l'être de l'amour au moment où il commence à palpiter de sa vie propre, celle de la fidélité. Il est capable de tout, mais ne s'engage en rien. Au besoin, il saura parler de Dieu mieux qu'un pasteur : seulement, il ne se fait pas pasteur. Même au cœur de la sensualité, son érotisme est un « érotisme spirituel » sophistiqué, plus qu'une vraie passion des sens¹⁸. Comme elle disperse la vie à tous vents, toute conception esthétique de la vie est désespoir, conscient ou non. Contre son apparence première, elle exprime une sorte d'impuissance vitale, dont l'impuissance à s'orienter et à choisir est le signe. Son essence étant ainsi l'indifférence et non la perversité, il faut amener le séducteur-séduit à sortir à tout prix de cette indifférence au choix. Telle était l'attitude de Pascal envers le libertin, modèle du « séducteur » kierkegaardien. C'est l'attitude que combat la critique marxiste quand elle évoque l'existentialisme : elle ignore seulement que l'existentialisme en a dénoncé dès le début la vanité.

La vision de Heidegger est plus objective que celle de Kierkegaard. Aussi sa peinture de la vie inauthentique est-elle moins celle d'un artiste que d'un métaphysicien moraliste et sociologue. L'existant est continuellement placé non pas *devant* mais *dans* la possibilité d'opter entre deux modes de vie, la *vie authentique*, et la *vie inauthentique* que malgré certaines nuances, on peut pratiquement confondre avec la *quotidienneté*. Heidegger se défend énergiquement de donner à ces mots une valeur morale, mais on doit bien constater que l'usage qu'il en fait oscille constamment du registre descriptif au registre normatif. Il y a dans l'existence humaine (et non pas seu-

17. D°, 238.

18. *Ou bien... Ou bien.* 325.

lement mêlée à elle) une tendance incoercible à l'interpréter sur le mode des objets dont elle est préoccupée, à se fondre dans le monde où elle plonge, à se laisser accaparer par lui. C'est une sorte de chute originelle dont le poids nous entraîne sans cesse. L'homme de l'existence inauthentique vit dans le monde de l'*on*, ou de l'impersonnel : culte de la banalité moyenne, nivellement du nouveau, de l'exceptionnel, du personnel, du secret, existence étalée et irresponsable. En retour, il jouit de la quiétude spirituelle et de l'assurance vitale. Cette aliénation dans les choses extérieures n'est pas, comme il pourrait sembler, une expansion vers plus de réalité. Elle étouffe, au contraire, à la racine, le désir de participation et de compréhension. L'existant, le soi-même, disparaît sous le « on-même », anonyme et irresponsable. Qu'on n'imagine pas le « on-même » comme une décadence rare ou historiquement limitée : il est l'état le plus constant de l'existence humaine, et certains traversent leur vie sans jamais le dépasser. A force de se modeler sur les choses, l'être inauthentique finit par se considérer comme une chose parmi les choses. Son expression est le bavardage quotidien, où chaque existant est réduit au discours distrait que l'on tient à son propos. L'existence en commun s'y ramène au bavardage en commun : manière d'être d'une existence déracinée, coupée de tout rapport réel entre elle, le monde et les hommes. Le vide s'en recouvre parfois d'une vitalité purement apparente, d'une curiosité papillotante et superficielle, mais stérile. Le tumulte qu'elle déploie bloque le retour sur soi, masque l'angoisse. Il entretient une fuite perpétuelle devant la responsabilité personnelle. Ce dernier mot éclaire l'ambiguïté d'une description par ailleurs remarquable. Elle est d'un bout à l'autre la description d'une démission. Cependant, elle nous présente la tendance à l'inauthentique comme une force presque incoercible entraînant malgré nous la plus grande part de notre vie. De Heidegger à Sartre règne la même incertitude fondamentale aux racines de la liberté.

Sartre n'a eu qu'à couler de nouvelles analyses dans ce schéma, sans en changer les formes générales. Cette fois, c'est le psychologue et le romancier qui ajoutent leur note, en décrivant l'attitude intérieure de l'aliénation : la *mauvaise foi*, et l'impression quasi-physique qu'elle laisse à l'existant dépossédé : la *Nausée*. L'être humain étant toujours projeté en avant de soi en tire le pouvoir de pouvoir être à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. La femme qui résiste et qui, « au fond d'elle-même », est déjà consentante, qui consentira bientôt, elle est en même temps sinon du même mouvement, immédiatement, cette résistance, et implicitement cet abandon prochain et déjà présent ; mais elle est l'un et l'autre sur un mode différent, et dans l'unité de la conscience intérieure elle réalise une sorte d'accord imparfait sur cette dissonance fragile. Telle est la mauvaise foi, « mensonge sans menteur », où je « suis menti » plutôt que je ne mens : pas tout à fait impersonnelle, non entièrement affirmée et responsable, sorte de strabisme entre l'authentique et l'inauthentique¹⁹. Cette analyse est fortement apparentée à celle de la mystification et de l'aliénation sociale chez Marx, mais elle est de portée plus générale. Considérée comme aveuglement, la mauvaise foi évoque directement aussi le divertissement pascalien et la tromperie du « tout naturel » de Jaspers et Gabriel Marcel. Le Salaud, tel que le décrit *La Nausée*, c'est celui qui se maintient dans la conscience sommeillante de ce mensonge vital, ou qui, même lucide, se contente de jouer avec sa tricherie, sans opter décidément pour la lucidité et la liberté. Sous un langage nouveau, qui a traversé Malraux et la victoire d'une sensibilité d'action sur une sensibilité artiste, nous rejoignons le grand procès de la sincérité qui conduisit la génération gidienne. C'est par trahison que l'inauthentique s'installe donc en nous. Je me fais oublier de bonne-mauvaise foi ma condition originelle en me mettant dans cet état de somnolence où

19, *L'Être et le Néant*, 90 s.

le Salaud ne sait même pas qu'il est Salaud, parce qu'il ne dispose pas du point de vue d'où sa duplicité se révélerait à lui.

L'avachissement n'est pas le seul mode de la chute dans l'inauthentique. Jaspers, à l'extrême opposé, et à côté de l'indifférence, a mis en évidence la nature complexe du *défi*. Le défi est aussi une attitude à double éclairage : négation explicite, et négation violente, par la violence même de cette négation fascinée, il reconnaît la vraie vie et lui fait hommage de son acharnement. Seule, l'indifférence est négation totale.

Pour Gabriel Marcel enfin, la vie inauthentique est essentiellement, nous l'avons vu, indisponibilité et possessivité.

L'existence reconquise.

Nous avons parlé d'arrachement et de conversion. Au commencement du savoir est une action libératrice, et, au seuil de cette action, un *choix*. Si la mort spirituelle, c'est l'indifférence, décider au choix est le premier effet de la conversion. Kierkegaard, après Pascal, concentre sur ce moment crucial toute sa dialectique. « Il ne s'agit pas tant de choisir de vouloir entre le bien et le mal que de choisir le vouloir ²⁰. » C'est là comme le baptême de la volonté qui l'introduit dans *l'ordre éthique*. Alors, bien qu'ayant choisi le vouloir, elle peut encore choisir le mal. Mais elle est entrée dans la possibilité de choisir le bien, où n'entrait pas l'indifférence. Au lieu de vivre sa vie comme le séducteur, l'existant va désormais exister son existence. « L'esthétique est ce par quoi l'homme est immédiatement ce qu'il est, l'éthique est ce par quoi il est ce qu'il devient ²¹. » Celui qui vit selon l'esthétique est toujours excentrique, il a toujours son centre à la

20. *Ou bien... Ou bien*, 474.

21. D°, 513.

périphérie. Celui qui s'est choisi a désormais son centre en lui-même. Voici donc un nouveau Cogito existentiel. Le *Choisis-toi toi-même* remplace le *Connais-toi toi-même*²². L'individu se connaît, au sens biblique, en se fécondant. Il y a, à cette conversion, une porte étroite, le repentir, le vrai, qui est rebroussement et non pas seulement gémissement. La tristesse esthétique, simple mal de vivre, qui chante si souvent et avec tant de complaisance dans les cris de désespoir, doit être balayée par la tristesse éthique, résolution de l'homme humilié par le sentiment de sa faute. Mais tout comme chez Pascal, le passage à un stade supérieur de vie n'annule pas les richesses des stades inférieurs. Le passage à l'éthique n'entraîne pas l'exclusion de l'esthétique ; mais, d'absolu, l'esthétique devient relatif. La jouissance esthétique de la vie dépendait toujours de l'apport extérieur, l'homme n'y fondait pas lui-même sa vie. Elle fait place à l'usage de la liberté, où l'homme devient ce qu'il est.

Cependant, l'éthique est encore vécue sur le plan abstrait de l'homme général. L'homme de l'esthétique était l'homme de l'accident, l'homme de l'éthique est l'homme du général. Sa vie est encore un compromis entre la généralité et la singularité. Le passage au stade suprême, au *stade religieux* de l'Individu, emporte la suspension de l'éthique. Elle naît du paradoxe religieux, qui nous tire de la généralité et de ses assurances par sa puissance de choc. C'est l'opération la plus malaisée de toutes, car toutes nos puissances de tranquillité, y compris les plus hautes, intelligence, croyance, se liguent contre le saut qui nous met en rapport absolu avec l'Absolu. Nous avons vu dans quel isolement aride ce choix place l'individu. Mais au moment où nous atteignons la démarche suprême de toute la dialectique, les moyens de la sagesse deviennent caducs. Le choix religieux ne peut être objet de communication verbale, mais seulement de sermon (d'invocation, dira Jaspers, et Gabriel Marcel, d'attestation),

22. D°, 538.

où l'Individu parle à l'Individu, ses paroles ne se transmettant que noyées dans la Parole de Dieu. Les gestes mêmes de l'homme religieux disent mal son choix essentiel, car ce choix est un choix secret que toute expression risque de trahir. Kierkegaard pousse si loin cette pudeur chez lui semi-sacrée, semi-pathologique, qu'il érige en moyen d'authenticité, non seulement le masque et le pseudonyme, mais une sorte de comédie d'irrégiosité et d'immoralité destinées à ce qu'en aucune circonstance on ne prenne pour le visage du religieux les incarnations grimaçantes qu'en offre l'homme religieux. Peut-être trouverait-on ici la racine philosophique d'une certaine valorisation littéraire du péché conçu comme une sorte de sceau d'authenticité spirituelle en dehors de laquelle il n'est que pharisaïsme.

Pour passer à l'existence authentique, chez Heidegger, il faut aussi que l'existant se ressaisisse et s'arrache à la dispersion du *on*. Cette conversion ne cède pas à un appel de Dieu. Elle répond à un appel que l'existant lance à l'existant, l'existant inséré dans la détresse et la nudité de sa dérélition originelle à l'existant répandu dans le *on*. Au surplus, cette conversion n'est pas ici une transfiguration, une rédemption, car la nature humaine est négativité et ne peut sortir de sa négativité. Nous sommes avec Heidegger en plein démarcage athée du luthéranisme. Pour Luther aussi la nature, si elle n'est pas néant d'être, est néant de puissance, anéantie par le péché devant Dieu, et la grâce ne peut que lui appliquer une foi qui, jusqu'à la mort, ne la transforme pas intérieurement. Pour Heidegger comme pour Luther, l'être humain est un centre si essentiel de néantisation qu'il faudrait, comme chez Luther, une véritable destruction de son être pour qu'il devienne capable d'une transfiguration. Mais la mort heideggerienne est sans lendemain, et la foi est à ses yeux une dernière ruse de la vie inauthentique pour nous reprendre à travers notre reprise. Un peu comme la foi luthérienne, la conversion heideggerienne n'est qu'une lucidité efficace, une révé-

lation de la culpabilité intrinsèque de l'existence livrée au *on*, en même temps qu'une prise en charge de cette culpabilité. Elle n'aboutit pas à une transfiguration, mais simplement à une parfaite transparence de soi-même. Regardant en face sa condition, l'existant entre dans la *décision résolue*, conquête toujours précaire et remise en cause. On sait qu'elle consiste à voir toutes choses *sub specie mortis*.

Avec Sartre, la vie supérieure apparaît surtout comme une allégresse de liberté. En accueillant l'étrange, qui vient déconcerter son monde ²³, le Salaud peut s'ouvrir à la lucidité, et ainsi à la liberté. La première démarche de l'existentialisme est de faire prendre à tout homme conscience qu'il est entièrement responsable de son existence, et qu'en se prenant ainsi en charge, il devient maître et possesseur du monde entier ²⁴. Mais cette liberté est l'opposé de la disponibilité marcellienne. Elle n'est ouverte à rien, offerte à rien, elle est une liberté *pour rien*.

Un personnalisme, on le voit, ne se définit pas seulement par sa démarche initiale, ce mouvement violent dans lequel il arrache l'homme au sommeil ou à l'agitation de la vie perdue. Il est très différent selon la réalité qu'il accorde à cette vie personnelle. Elle est toujours, dans la perspective existentialiste, fervente et mobile, mais ici elle tournoie sur du néant ; ailleurs, elle monte à une plénitude. Le trait commun à ces diverses tendances est la prédominance de la volonté de libération sur le souci d'organisation.

23. Dans *la Nausée*, c'est, par exemple, l'apparition inquiétante de l'inconnu au restaurant, le fantôme de la nature dévorant les villes, cette langue qui, dans la bouche, se change en mille-pattes. Vue kafkaïenne par excellence.

24. *L'Existentialisme est un humanisme*, éd. Nagel, 24.

IV

LE THEME DE L'ENGAGEMENT

CETTE libération, cependant, si le recueillement lui est nécessaire, n'est jamais une libération solitaire.

Elle peut, chez certains, dériver sur l'impasse d'une solitude désespérée. Mais ce serait un contre-sens que de voir dans cette aventure particulière de l'existentialisme son issue nécessaire. Les philosophes existentialistes marquent au contraire une réaction générale contre le subjectivisme moderne. L'existentialisme a substitué une nouvelle image à la vieille représentation que nous nous faisons de l'homme ou du moi comme d'un noyau enchâssé dans le fruit du monde. A l'image de l'emboîtement, il a substitué celle du surgissement, de l'irruption (Aufbruch), ou, comme traduit Sartre, de l'éclatement. L'homme, dit encore Heidegger, n'est pas devant le monde comme une capsule, un réceptacle, qui s'ouvrirait de temps à autre pour recevoir un contenu venant du monde. Il est *être-au-monde*, toujours situé, et dans l'impossibilité de prendre sur le monde une autre perspective que celle que lui donne sa situation. Cette vue élargit considérablement notre perspective, sans cesser d'en faire une perspective limitée. Je ne suis pas en vérité ce globule de chair et de pensée que l'on peut cerner d'un regard, mais par la puissance expansive de ma conscience, je suis ces montagnes mêmes que je vois, tout ce pays dont j'embrasse le destin, ces amis lointains

dont je vis. Cependant, ainsi jeté de tous côtés hors des lisières mesquines de mon corps et de mon individualité apparente, cet univers d'espace et de durée que je suis, je le suis d'un point de vue que je ne puis changer, et qui me donne dans mon être une partialité irréductible, une limitation définitive. Si je voulais refuser ce point de vue, esquiver cette situation, je ne monteraï pas au-dessus de moi-même, je perdrais ma vie dans de vagues délires. Ainsi, l'engagement n'est pas seulement une constatation de fait, mais une règle de vie saine.

Ici, les deux branches existentialistes se rapprochent comme nulle part ailleurs. Nous ne touchons en effet en ce point que la condition de l'homme, et non pas ses fins dernières. Même chez Kierkegaard, ce don Quichotte de l'existence, nous trouvons à ce moment un Cervantès qui, sans renier les poussées excentriques de la vie paradoxale, se penche avec amour vers l'être de la quotidienneté, quand il n'est pas usé par l'indifférence. La conversion à cette vie exceptionnelle, à cette survie qu'est l'existence authentique, ne devrait pas pour lui introduire le trouble dans l'existence quotidienne. C'est l'erreur du moyen âge, pensait-il, une erreur de débutants, et la suite d'une foi insuffisante dans l'intériorité, que de vouloir l'existant indifférent au monde fini. Il faut pouvoir être religieux, et aller en même temps au parc de Dyrhaven (le Luna-Park danois)¹. Précisément pour marquer la transcendance absolue de l'intériorité, le chevalier de l'intériorité cachée doit mener la même vie que les autres hommes. Ainsi, en matière d'affaires humaines, son point de vue rappelle celui du sceptique, son conformisme un peu dédaigneux. Déjà conseillait Pascal : suivre la coutume, tout en gardant son idée de derrière. Au lieu de : suivre la coutume, un autre dira : faire la révolution, au nom d'autres jugements. Mais l'attitude sera la même. Ces mystifications et évasions idéologiques que combat le marxisme, elles naissent moins des concep-

1. *Post-Scriptum*, 330.

tions abruptes de la transcendance, qui laissent à l'homme son jeu propre, que de la prolifération de systèmes intermédiaires qui ne sont ni de la terre ni du ciel, et qui, sous prétexte de les relier, nous coupent de l'un et de l'autre. Kierkegaard prévenait le christianisme contre la tentation d'installer des chrétientés équivoques où l'Absolu chrétien s'avilit dans des formations de compromis. Il n'en oubliait pas pour autant le poids de terre et de chair qui attache au monde un être défini par le choix. Le mystique se choisit, mais en sortant du monde. Or « le véritable choix concret est celui où à l'instant même où je me choisis hors du monde, je me choisis rentrant dans le monde »². Je me choisis « comme produit déterminé dans un milieu déterminé », et, prenant ainsi conscience de mon tout, j'en assume la responsabilité.

On voit combien peut être complexe le rapport d'une position transcendantaliste aux problèmes de l'action : Nul doute que d'un côté elle ne tire l'esprit à un relativisme qui frôle le scepticisme et encourage la non-intervention. Cependant, au même moment, elle donne à l'homme une sorte de quitus dans les affaires temporelles, et déblaye la confusion moraliste qui parasite tant de réflexions sociales. Kierkegaard s'est débattu entre ces deux exigences. N'en cherchons pas la synthèse dans son œuvre, ni dans sa vie. Ce serait bien mal connaître cet être disloqué, dont les folies alternées côtoient cependant sans cesse une harmonie raisonnable, comme une dissonance qui suggérerait toujours sans jamais l'exprimer sa propre résolution. Pourtant, on se tromperait si l'on croyait le souci de l'équilibre spirituel absent de sa méditation. Elle se présente, à la fois tendue et composée, comme s'il pensait que le chrétien doit, sous peine de délire, chercher une sagesse de toute son âme, mais s'arrêter avant d'y mettre le pied, sous peine d'y sombrer.

Il est difficile de trouver un texte plus remarquable

2. *Ou bien... Ou bien*, 531 s.

sur l'engagement chrétien — un des textes les plus remarquables au surplus de la littérature chrétienne universelle, — que le chapitre de *l'Alternative* qu'il a écrit à la gloire du mariage. Il s'élève contre deux conceptions du mariage : l'une, qui se déclare pour l'amour en excluant le mariage, l'autre, qui se déclare pour le mariage en excluant l'amour. Est-il donc de l'essence du mariage d'anéantir l'amour, symbolisé par le premier amour ? Ou l'amour conjugal ne serait-il pas plutôt le premier amour lui-même, enrichi par une condition qui, loin de l'annuler, l'accomplit ? Les fiançailles bourgeoises semblent souvent préparer inconsciemment le divorce du mariage et de l'amour. Les fiancés, dans un style de mignardise entretenue, se placent d'eux-mêmes hors de la réalité, « dans cette molle et douce brioche » qu'est le rêve de l'infinité inconsistante des possibles. Ce premier amour est, sans plus, dans l'immédiat, comme un *an sich*, un en-soi à jamais vide de contenu réel, « tout de magie éphémère », voué à une sorte d'infécondité miraculeuse, comme un infini « dans l'impossibilité d'avancer », impuissant à rendre finie son infinité, à la dérouler dans l'éternité réelle de la durée au lieu de l'isoler dans l'éternité illusoire de l'instant. Elle est réelle, en effet, cette éternité miraculeuse du premier amour. Mais elle ne se dissout pas dans le mariage. Elle y passe à une concentricité supérieure, de la sphère esthétique à la sphère éthique et religieuse. Les joies du premier amour s'insèrent dans la *répétition* vivante, rebondissement toujours neuf de la fraîcheur primitive. Les surprises de la jeunesse sont relayées par les surprises continuelles de la vie de choix, la conquête de l'amour fait place à la conquête incessante de l'intériorisation du rapport de l'aimé à l'aimé, qui tend sans cesse à s'objectiver dans l'habitude. Le premier amour se meut maintenant dans une histoire, son infinité est armée de finité, son éternité de temporalité. Passage nécessaire : *il faut sortir de l'intériorité pure pour entretenir l'intériorité*. L'erreur du premier amour était de croire qu'il ne pouvait se réaliser

qu'en fuyant le monde. Mais « l'art est dépassé dans la multiplicité tout en maintenant le secret ». On a peur que l'amour ne cesse une fois le mystère dissipé : au contraire, l'amour commence quand le mystère est évanoui. Le mystère de l'immédiat est un enfantillage. On parle encore des tribulations extérieures comme si elles devaient écraser la poésie du mariage : il n'est qu'à les interioriser et à les transfigurer. Ceux qui redoutent à ce point la durée et l'habitude sont des natures de pure conquête, incapables de posséder. Or, puisque l'on parle d'esthétique, l'art vrai est dans la possession, non dans la conquête. Il consiste, non pas à posséder le particulier, mais à posséder le particulier dans le général, à le consacrer par cette promotion. C'est pourquoi la sagesse des peuples, contre la courte sagesse du snobisme, place les noces de fer avant les noces d'argent, les noces d'argent avec les noces d'or, et voit ainsi dans le mariage un enrichissement qui ne cesse pas.

Tels sont les deux pôles entre lesquels est tendu l'engagement kierkegaardien. Position dialectique, on le voit, où deux mouvements d'engagement et de déengagement s'animent intérieurement l'un l'autre. Le premier amour s'épanouit en vie familiale, mais sous l'« épaisse concorde familiale » qui donne la nausée et émousse l'esprit, l'art est aussi de maintenir fluide cette vie cachée de la famille, où les liens s'épanouissent dans l'invisible, sous la grossièreté des attaches sentimentales. La vraie infériorité rend l'âme extrêmement tendue, car *elle se rapporte de façon absolue à une fin absolue dans des fins relatives*. Voilà la formule-clé. L'engagement est toujours nécessaire, il est toujours en porte-à-faux. Il oscille entre la répétition éthique et le secret religieux, entre le temps qui le nourrit et l'éternité qui l'inspire. Il est dans le monde, sans être jamais tout à fait de ce monde.

L'engagement existentiel est tout le contraire, on le voit, d'une sorte de solidité massive et tranquille, comme on l'entend souvent aujourd'hui. Il met en court-circuit l'inquiétude et l'action, que d'aucuns pensent contra-

dictoires. Bien plus, c'est dans la mesure où je suis spectateur, détaché ou intéressé, que je m'encadre de certitudes avantageuses, fût-ce la certitude de la vanité de toutes choses ; c'est dans la mesure où je suis engagé que je m'introduis dans l'obscurité et dans le pari. L'analyse, chez Jaspers, de *l'être-en-situation* souligne la liaison à notre plus haut destin spirituel de ce poids d'ombre et de terre dont nous lestons l'engagement. Lieu, date, famille, milieu, caractère, je nais avec une situation dans le monde, à nulle autre pareille. Je n'ai pas choisi ma place au combat. Je ne sais même pas au juste la signification du combat. Et cependant cette place est mienne, elle est *ma* situation. Le monde où elle m'insère n'est pas le monde, mais *mon monde*, à la fois monde perçu et monde agi. Il y a bien, pour le savant, un monde objet. Mais ce n'est pas le monde de l'expérience. Il est impossible à l'existant de se mettre comme hors du monde pour l'embrasser dans sa totalité, comme un donné extérieur. Ce que je prends pour le monde objectif n'est qu'un compromis entre différentes visions du monde (dont la scientifique) et la mienne. Mon monde est toujours solidaire de mon point de vue. Je le découvre en m'orientant en lui. Ce qui est vrai du monde dans son ensemble l'est de ma situation particulière, qui n'est autre que le monde pour moi. Je n'en suis pas le spectateur. Elle n'est pas un concours de circonstances objectives que je pourrais exprimer en schèmes clairs. Je *suis dans* ma situation avant de l'élucider et de m'élucider avec elle, et le monde avec nous. Elle n'est pas non plus vision subjective : elle déborde toujours la conscience que j'en puis prendre, m'entraîne en avant de moi et de mes représentations ; contrairement à l'idée, elle est opaque, et contrairement au rêve, irrévocable. Elle presse sur moi comme un déterminisme (et nous frôlons ici la dérélition heideggerienne), elle me contraint à une voie étroite et encadrée pour partir à la découverte de l'être. Et cependant, elle n'est mienne que si je l'assume avec ma liberté. En se défaisant sans cesse sous l'événement

et sous l'effet de mes actes, elle est un choix toujours proposé à ma décision. Sa porte étroite est ma seule chance d'atteindre l'existence : étroitesse est condition de profondeur. Ainsi ma condition est une sorte de nœud obscur que jamais l'idée claire ne pénétrera entièrement, car la liberté s'y marie à la nécessité, le possible au réel, le temps à l'éternité, la transcendance à l'immanence, dans un secret que nous ne sommes pas armés pour dévoiler, et qui cependant nous donne la vie. Les plus obscures et les plus essentielles sont ces situations-limites comme la mort, le combat, la souffrance, la faute, qui, à l'extrême pointe de l'expérience, ne m'englobent même plus à la manière des situations courantes, mais me surplombent en quelque sorte, limitent mon intelligence de l'être par un ciel noir où le regard de l'homme ne pénètre pas.

Ma situation m'est donc connue par des prises plus globales que celles de la perception ou de l'idée. Ma manière d'être au monde, dira Heidegger, est la *préoccupation*. Un être isolé, robinsonisant, serait un être distrait et léger. L'être humain est fondamentalement *soucieux*. Mais s'il se préoccupe incessamment du monde, on peut dire aussi qu'il le préoccupe. Il n'y a pas plus de monde sans sujet que de sujet sans monde. C'est ce que la physique moderne est obligée de reconnaître en réintroduisant l'observateur dans l'univers newtonien. C'est l'homme qui donne au monde sa signification de monde, qui le soude à lui-même. Aussi Heidegger refuse-t-il de poser le problème du monde extérieur, qu'il trouve absurde et scandaleux, survivance d'une pensée spectaculaire. L'homme et le monde sont donnés contemporanément, en relation l'un avec l'autre.

Un des principaux aspects du monde est la durée. L'être de l'homme est un être historique. Il n'y a d'histoire, même de la nature, que par rapport à une existence humaine. Et il n'y a d'existence humaine que dans l'histoire. L'existence inauthentique ne se déroule pas. Elle stagne dans une série de présents figés, opaques et successifs qui jamais ne peuvent constituer *une* existence.

L'existence résolu, par contre, s'empare de sa situation originelle et des héritages de son passé dans le monde, elle appuie sur leurs limites même l'élan de son action. Elle est histoire individuelle, et du même coup, elle est dans l'histoire. N'y a-t-il pas opposition entre les deux projets ? Qui dit histoire individuelle dit production d'une liberté. Qui dit Histoire du monde tourne vers l'individu le visage d'une nécessité. Kierkegaard avait senti au vif la difficulté. L'histoire, déjà, servait à Hegel à consacrer les positions acquises d'un Etat fort, et à intimider toute pensée qui la contesterait. Aussi bien, Kierkegaard oppose l'Existence à l'Histoire. Mais quand on commence à monter sur les majuscules, il n'y a plus guère d'issues. Il y a dans l'histoire de l'inertie et de la création. La seconde génération existentialiste prendra une attitude moins négative envers Hegel. Jaspers même défendra la vertu initiatrice de l'insertion dans les appareils collectifs et dans leurs préoccupations. Heidegger et Sartre souligneront, sans toutefois jeter sur ce nœud une lumière pleinement satisfaisante, que les limites de la liberté sont les appuis mêmes de la liberté. Je ne me fais un destin que sur leur résistance. Il y a, dans le monde et dans mon corps, une sorte d'hostilité à ma liberté, une tendance à l'« engluier ». Aussi faut-il déterminer plus précisément mon mode d'être dans le monde. « Etre dans le monde, c'est hanter le monde, et non pas y être « englué »³. C'est y insérer la mobilité du « pour-soi », de l'être prospectif. Je hante le monde jusqu'à ses extrémités et il me hante jusqu'en mon intimité. Mais ses pressions ne sont que des provocations, et l'on peut dire que les questions qu'il me pose dépendent des réponses même que je leur donne.

Cette fois, tous les rameaux de l'arbre existentialiste

3. *L'Etre et le Néant*, 302.

semblent bien puiser à la même sève, et porter le même fruit. Cependant, ici encore, nous discernons un clivage entre deux tendances, qui ne recouvre pas d'ailleurs la ligne de partage entre existentialisme chrétien et existentialisme athée, mais qui s'insinue parfois dans l'un comme dans l'autre.

Une ambivalence irrésolue frappe les idées d'« objectivité » et de « subjectivité ». Le souci de l'objectivité, c'est le juste sentiment que l'homme, pour être, doit se jeter hors de soi, vers l'épreuve des choses et la finalité d'un but, c'est aussi la mortelle objectivation dans l'extériorité pure. Le souci de la subjectivité, c'est la reconnaissance de l'existant humain, et de ce qui le différencie de l'univers des objets, c'est aussi la tentation du rêve et de l'involution psychologique. Tous les malentendus entre existentialistes (ou personnalistes) et matérialistes jouent sur ces deux ambivalences. Elles peuvent être comprimées, elles ne peuvent jamais être résolues intégralement ; car il est dans la condition de l'action extérieure de glisser insensiblement à la mort objective, et dans celle de l'intériorisation de s'échapper insensiblement vers la dissolution subjective, dès qu'un violent effort, pour rabattre ces deux dérives, constitutif de la personnalisation même, relâche son étreinte. Et il sera toujours possible, même dans les équilibres supérieurs, de relever des traces de l'une ou de l'autre déviation.

Quand les marxistes discutent l'existentialisme, ils font généralement comme s'il n'y était question que de subjectivité, et d'une telle subjectivité qu'elle implique un reniement automatique du monde objectif. C'est oublier que le thème de l'engagement y tient une importance égale au thème de l'intériorisation. Ils ont une ombre de raison cependant, en ce sens que non pas dans la démarche existentielle, mais en elle insinuée comme un poison dans le sang, se glisse une sorte de méfiance ontologique à l'égard de l'extériorité.

Dans un existentialisme complet, comme celui que nous essayons de restaurer ici, cette méfiance est équilib-

brée par une méfiance égale et symétrique à l'égard de la subjectivité close, caricature de l'intériorisation. Mais on ne peut oublier les conditions historiques où une doctrine se fait jour. L'existentialisme s'est posé, face et en réaction à un monde où le matérialisme scientifique tend à nier, lui-même par réaction, la réalité du subjectif. Sa première démarche, dans un monde qui s'est développé comme monde à une vitesse vertigineuse, est d'arracher l'existant à la dispersion de la publicité, au sommeil des choses et aux socialités faciles pour le lancer à la découverte de l'existence humaine. Pour replacer l'homme sur son axe, elle le tord à sa racine, comme on tord un membre démis pour le remettre en place. Une opération de cette violence ne se fait pas sans risque de faux mouvements. L'histoire nous apprend que les réactions de l'équilibre commencent toujours par un contre-excès.

Aussi bien, les existentialistes n'ont-ils pas tous et toujours trouvé le point d'articulation de leurs deux méfiances fondamentales, méfiance de la dissolution dans les choses, méfiance de l'évasion vers le rêve. Le cône bergsonien est une sereine image de professeur au tableau noir ; il n'exprime pas le drame d'un équilibre dont la condition est qu'il soit chez l'homme en perpétuel déséquilibre.

Il se manifeste donc parfois, dans l'existentialisme, un dénigrement du monde corrélatif à la valorisation du sujet. Ce dénigrement contre lequel Lénine, dans *Matérialisme et empiriocriticisme* (s'attaquant d'ailleurs à un idéalisme qui n'est pas ici en cause), affirmait une saine réaction, est spécialement sensible à la critique marxiste. Elle l'opposait récemment à Sartre⁴. On lui reprochait de ne voir dans l'univers objectif qu'« un univers d'ustensiles, d'obstacles malpropres, enchaînés, appuyés les uns aux autres par un souci bizarre de se servir les uns aux autres, mais affectés du stigmate effrayant aux yeux des idéalistes de la soi-disant « extériorité pure » ; pour

4. *L'Existentialisme est un humanisme*, appendice, objections de Naville, 123-125.

l'homme « occasion de déboires, sans prises, au fond, indifférent, un probable perpétuel, c'est-à-dire tout le contraire de ce qu'il est pour le matérialisme marxiste ».

La première réflexion existentialiste porte ici sa marque d'époque. Un Kierkegaard pensait à ce moment privilégié où, du moins pour ceux qui jouissaient des bienfaits de la civilisation, la vie policée, industrielle et urbaine, avait suffisamment refoulé les angoisses primitives et n'avait pas encore développé avec évidence ses menaces propres. Ce moment a développé des conditions de pensée qui sont moins permanentes qu'on ne le croit souvent. C'est le moment optimum où l'homme a pu développer sa méditation en marge du monde, oublier et mépriser à quelque degré le monde des objets, plus que l'homme du moyen âge harcelé par la nature brute, ou que l'homme d'aujourd'hui harcelé par le monde fabriqué. Cette heureuse paix n'est plus, si tant est qu'elle se soit jamais installée. Il en résulte un devoir nouveau pour l'existentialisme. Il n'a plus seulement, aujourd'hui, à affirmer la subjectivité *en face du monde objectif*, ou à côté de lui, mais à *réaliser le salut de l'intériorité dans et par le nouveau monde technique*. Dans, par et, du fait des ambivalences signalées, à la fois par et contre lui, comme il doit le faire ailleurs par et contre le recueillement.

L'insuffisance ici d'un matérialisme pur (si toutefois cet être de raison a quelque part des fidèles), c'est de méconnaître, quand il parle de monde, le caractère humain du monde. L'objet est objet *pour* l'homme. Pas plus qu'il n'y a de spectateur impartial du monde, tel que l'imagine par exemple Husserl, il n'y a, si l'on peut dire, d'objet impartial dans le monde. Tout objet, le mot le dit, est objet, chose jetée devant, devant l'homme ; le monde n'est monde — organisé, unifié, productif — que devant l'homme (et pour certains devant Dieu, toujours devant et pour une conscience). Dans cet *être-pour* du monde, il arrive à l'existentialisme de souligner trop exclusivement le *pour* au détriment de l'*être*. C'est à

quoi semble malgré tout engager la position de Heidegger. Le monde environnant est dessiné par nos préoccupations, plus que par les rapports objectifs des choses. Les choses sont moins pour lui des choses que des outils, dont l'être n'est pas un être en soi, mais un être-sous-la-main-de-l'homme, en dépendance ontologique de notre activité. Si, par ailleurs, l'homme est préoccupé par des choses avant de réfléchir sur soi et de pivoter vers le cœur de lui-même, la liaison primitive de son savoir à l'agir apparaît comme une sorte de mentalité primitive au sens que le mot a pris dans le langage contemporain. Tant qu'il reste absorbé dans l'agir et la préoccupation, le sens ultime du monde ne peut que lui échapper, et la dissolution dans les choses le menace. Il semble qu'il y ait un premier temps où les choses sont pour l'homme et l'homme pour les choses, et qu'il mène fatalement, sans la conversion à l'authenticité, vers une objectivation mortelle. Il semble encore qu'en un deuxième temps, l'authenticité de l'existence ne soit conquise que contre des choses dont on ne voit plus quelle existence valable elles conservent pour l'homme libéré. Il semble bien en bref qu'à ce moment, l'« engagement » existentialiste devienne sans prise extérieure et dans la pratique, comme le reproche Naville dans le texte cité, ne soit pas qu'un *pré-engagement*, une forme vide de l'engagement, qui ne trouve plus ses complicités dans le monde.

Mais ce danger — car il s'agit d'une force de distorsion plus que d'une position constituée chez Heidegger et Sartre, de même que chez Kierkegaard — est comme une maladie infantile de l'existentialisme. Elle suit les traces qu'y ont laissé le monde même qu'il combat et dont cependant il est né. Elle doit s'éliminer à mesure que la prise de conscience de l'existence humaine *devant* les menaces modernes le cédera à une préoccupation de salut *dans* le monde. Il faut ici rapprocher la problématique marxiste de la pensée la plus traditionnelle. La philosophie médiévale et le marxisme contemporain sont les deux formes de pensée qui ont sans doute, sous un objec-

tivisme parfois grossier, le mieux pressenti l'irréductible solidité du monde des choses, ce que l'on pourrait appeler sa subjectivité propre, ce qu'il affirme d'autonomie en face de l'impérialisme humain, le concours nécessaire qu'il apporte à notre destinée. Une voie d'exploration est ici ouverte à des développements où des positions encore antagonistes pourraient mieux cerner leur antagonisme et trouver en même temps des terrains de rencontre inattendus. Le marxisme de Marx était un humanisme beaucoup plus qu'un naturalisme. L'existentialisme contemporain se montre soucieux d'intégrer l'existence objective. La pensée contemporaine la plus vivante se cherche sur les chemins qui les relient l'un à l'autre. Le destin des années prochaines est sans doute de réconcilier Marx et Kierkegaard.

LE THEME DE L'AUTRE

LE problème de l'autre est une des grandes conquêtes de la philosophie existentielle. La philosophie classique le laissait dans un étrange délaissement. Dénombez ses problèmes de première ligne : la connaissance, le monde extérieur, le moi, l'âme et le corps, la matière, l'esprit, Dieu, la vie future, — le rapport avec autrui n'y figure jamais au même rang que les autres. L'existentialisme l'a promu d'un seul coup à sa place centrale.

On pensera que ce fut déjà la tâche des sociologismes et des collectivismes qui ont rempli le XIX^e siècle. Certes, leur rôle ne fut pas négligeable. Mais leur attention se portait sur l'organisation sociale, et non pas sur la nature du rapport qui joint une existence à une autre existence. Ils se plaçaient sur le plan de la communication objective, celle qui s'opère à travers le langage constitué, les institutions, l'aménagement technique. Or, la critique existentialiste porte précisément sur le danger d'aliénation qui guette chaque existant quand il considère ses rapports avec les hommes sur le seul plan de l'organisation. C'est là son premier temps. Ce n'est pas seulement une démarche critique. Dans l'expérience simultanée du trop près et de l'étranger que nous donne le contact objectif non transfiguré, se développe une nausée du contact d'autrui semblable à la nausée qui se forme

au contact des choses. Elle a pris Nietzsche à la gorge : « Toute communion rend commun ¹ ». Se réserver, se préserver, devient une règle de vie. « On n'aime plus assez sa connaissance aussitôt qu'on la communique aux autres ² ». Ce n'est pas ici le dégoût d'autrui qui s'exprime, mais le dégoût de sa proximité dans la déception de son absence. La force et la ferveur du rapport qui, dans la perspective existentielle, lie l'individu à sa passion, — passion de l'Absolu, passion du désespoir, — lui fait sentir plus intensément encore l'impuissance existentielle du rapport objectif. Nous avons vu chez Kierkegaard se développer, puis se défaire sous une inspiration plus profonde, cette tentation du secret et de la séparation. Si la communication directe est exclue comme moyen de communication propre des existants, c'est qu'elle est une communication extérieure de contenus constitués, elle ne mène pas du cœur de l'existant au cœur de l'existant, et ne porte pas la fleur de l'être communiqué. Elle serait aussi bien possible si l'intériorité n'existait pas. L'idéal du monde technique n'est-il pas de remplacer partout où il est possible l'incertitude de l'homme par la précision de la machine ? D'existant à existant, il n'y a de communication qu'indirecte, par signes qui appellent, par énigmes qui piquent l'attention, par exemples qui entraînent ³. À vrai dire, Kierkegaard était trop esthète et replié par tout un côté de lui-même pour qu'il ne soit pas suspect de mêler ici une humeur singulière à sa réflexion sur la voie étroite de l'existence. Le problème de l'expression et de ses limites l'a beaucoup plus occupé que celui de la communication. Il ne parlait jamais de celle-ci que comme certains théologiens parlent des femmes, pour signaler ses dangers. On ne sent pas chez lui cette passion de l'autre qui tourmente un Jaspers ou un Scheler. Nous avons

1. *Par delà le bien et le mal*, aph. 160.

2. D° 160 ; *Crépuscule des idoles*, Flâneries, § 16.

3. *Post-Scriptum*, 160 s., 173 s., 185 s. ; *Ecole du Christianisme*, 158 s. ; *Christ*, 86.

évoqué les accents de *Ou bien... Ou bien* sur la communauté conjugale. Mais c'est là sa première œuvre publiée et ces accents se feront de plus en plus rares à mesure que le temps passera.

Toutefois, si l'existentialisme chrétien peut découvrir entre les existants des abîmes de solitude et d'incompréhension, du moins reste-t-il, dans un univers chrétien, la promesse d'une réconciliation, et dès aujourd'hui, quelque survivance de la communauté originelle des hommes. La branche athée, même quand elle a tenté de retrouver un lien entre les existences, l'a pensé sous la forme du conflit ou de l'asservissement. Elle se distingue ainsi radicalement de l'athéisme classique au XVIII^e et au XIX^e siècle et de son optimisme social.

Heidegger soutient bien que le *sein*, l'être, est *mitsein*, être-avec. Mais dans ce *mitsein*, Sartre lui-même ne discerne pas autre chose que le sentiment commun qui peut lier à leur tâche collective des galériens dont aucun n'a de rapport direct avec les autres. Par contre, il y a dans l'existence humaine une tendance incoercible à s'agglomérer dans l'inexistence pâteuse du monde de l'On. Elle est donc caractérisée par une servitude radicale de l'existant à l'égard d'autrui. L'existant n'appartient à personne en particulier, mais s'il se libère de l'un, c'est pour tomber sous la servitude de l'autre, et surtout des autres. Mon existence est implacablement hétéronome. Servitude d'autant plus dégradante que mes maîtres m'asservissent à leur propre dégradation et non pas à leur gloire. Servitude du chaos humain, amorphe et intolérable. L'existence authentique ne se gagne que dans la dérélition totale. On parle souvent à ce moment de communauté de désespoir. Rien à vrai dire chez Heidegger ne donne un fondement quelconque à pareille communauté.

Le malheur de la communication va prendre, chez Sartre, toute son ampleur. Nous y insisterons plus longuement, car dans son analyse, Sartre nous livre la clef du problème. Rappelons les démarches de la thèse.

Il convient d'abord de nous donner réellement autrui dans sa réalité d'autrui. Autrui, ce n'est pas ce corps qui est là, devant moi, objet parmi les objets : ce corps est *un* corps ; ainsi séparé de toute autre relation, il n'est pas le corps *d'autrui*, il ne me donne pas autrui. Autrui, ce n'est pas non plus en moi ma représentation d'autrui : elle est un objet subtilisé, mais encore un objet. Dans les deux cas, je me place pour saisir autrui en situation d'extériorité par rapport à lui, c'est-à-dire précisément hors de l'expérience originelle Moi-Toi ⁴. Entre un objet et un sujet, il n'y a pas de commune mesure. Le solipsisme ne peut être évité, en ce qui concerne l'existence humaine, que dans un rapport d'être à être dont la forme achevée est un rapport de sujet à sujet. Il faut donc qu'il existe quelque *Cogito* relatif à autrui, qui, me jetant hors de moi, me fasse déboucher dans une expérience immédiate sur l'autrui concret. Il n'est, pour Sartre, autre que le *Cogito* cartésien, examiné de plus près ⁵.

Ici, Sartre nous invite à un renversement d'attitude capital. Nous pensons toujours à autrui comme à celui *que je vois*. Or, il est aussi celui *qui me voit*. Je vois autrui-objet, mais en même temps je suis vu par autrui-sujet, *c'est-à-dire* (attirons l'attention sur ce lien) comme un objet. J'expérimente cet être-vu-comme-objet dans des expériences comme la honte, la timidité, l'embarras, généralement dans toutes les expériences du devant-autrui, où je me sens devenir objet, et objet dépendant. Or je ne puis être objet pour un objet, mais seulement pour un sujet. Nous voici au *Cogito* développé : l'être-vu-par-autrui représente une expérience irréductible, qui ne saurait être déduite, ni d'autrui-objet, ni de mon être-sujet. Elle implique autrui-sujet. Originellement, autrui est donc *celui qui me regarde*.

L'être-vu n'est pas une découverte de Sartre. Il a beaucoup occupé psychologues et psychanalystes au

4. Sur cette expérience voir Martin BUBER : *Je et tu*, éd. Montaigne.

5. *L'Être et le Néant*, 308.

cours de ces dernières années. On doit à H. Wallon une remarquable étude sur l'influence du regard d'autrui dans le comportement de l'enfant ⁶. Le goût d'être-vu et ses complicités obscures avec le goût de voir, les liens de l'impudeur et de l'indiscrétion, de la pudeur et de la discrétion, ont fait l'objet de nombreuses études. Nous avons signalé au passage l'importance des thèmes de la pudeur et du secret dès la première philosophie existentielle. Ce qui est ici nouveau, c'est l'utilisation ontologique de ces études.

Le regard d'autrui me constitue donc en objet dans son champ. Autrui est pour moi « un système lié d'expériences hors d'atteinte dans lequel je figure comme un objet parmi les autres » ⁷. Il est donc la négation radicale de mon expérience de sujet. Mais ce n'est pas seulement un objet qu'il fait de moi, c'est un objet dépouillé et possédé. Le langage vert est ici philosophe : je suis « vu », je suis « fait » sont synonymes, et synonymes de : je suis volé. Que se passe-t-il en effet quand un autre apparaît dans mon champ ? Il y entre avec son regard, avec son point de vue, et tout se passe comme si, au même temps qu'il les déployait autour de lui, mon univers se désintégrait sur place, comme si les objets qui le composent, tout en restant immobiles, s'en écoulaient vers cette perspective étrangère. « Tout à coup un objet m'est apparu qui m'a volé le monde. » Dans la mesure où autrui est objet pour moi, cette désintégration de mon univers est contenue dans les limites de cet univers même, il ne fuit pas vers le néant, ou hors de lui-même ; plutôt il semble qu'il soit percé d'un trou de vidange au milieu de son être, et qu'il s'écoule interminablement par ce trou.

Cependant, si les dégâts semblent contenus quand je considère mon être et mon univers comme objets, si la percée de mon univers par autrui n'amène qu'un écoulement interne de cet univers, — dès que je considère ma

6. Cf. *les Origines du caractère*, BOIVIN.

7. *L'Etre et le Néant*, 283.

présence personnelle dans cet univers, — je me vois, quant à moi, m'écouler vers autrui dans une sorte d'hémorragie externe. C'est en effet ma liberté, c'est-à-dire le plus intime de moi-même, qu'il me soutire. Cet *être-pour-autrui*, que je deviens devant lui, je le *suis*, mais je n'en *dispose* pas. Ce n'est plus un pour-soi, un être humain mobile et prospectif, c'est un en-soi, une existence figée, immobilisée, indisponible. Ainsi le surgissement d'autrui, loin de m'apporter une promesse, ne sème que mort et damnation. « Ma chute originelle, c'est l'existence d'autrui ». Ma chute originelle et ma damnation éternelle, car la mort me constituera définitivement en pour-autrui sous le regard de tous les hommes survivants et à venir. « L'enfer, c'est les autres. »⁸ Par autrui je tombe littéralement dans le monde, tout mon être est sorti de moi et exposé sans défense⁹. Une fois qu'il m'a saisi, il n'y a plus pour moi d'espoir. Je ne suis plus une liberté qui se fait et se projette. Je suis en danger d'esclavage, livré à des appréciations qui m'échappent. Je deviens irrémédiablement ce que je suis au moment de l'attaque. La présence d'autrui m'atteint en plein cœur, il détient désormais le secret de ce que je suis. On comprend le malaise qui me saisit dès qu'un regard se pose sur moi.

Je n'ai qu'un moyen de salut : la riposte. Il faut me reprendre comme liberté, me ressaisir comme sujet, et *pour cela* (soulignons, comme plus haut le « c'est-à-dire »), *figer à mon tour autrui en objet*. Car le processus est évidemment réversible. Objet dangereux certes à manier, car, à chaque instant, il peut reprendre sa spontanéité de sujet. Aussi bien mon souci constant dans mes rapports avec lui sera-t-il de déployer assez de ruses pour le maintenir objet aussi longtemps que je le pourrai. Mais il suffit d'un de ses regards vainqueurs pour que tout mon édifice de sauvegarde s'écroule à la seconde.

Déjà, nous surprenons une première défense dans la

8. C'est le thème de *Huis-Clos*.

9. *L'Être et le Néant*, 321.

pudeur. Me vêtir, me retirer, retenir mes sentiments, c'est diminuer ma surface d'exposition, réclamer le privilège de voir sans être vu, d'être pur sujet sans être matérialisé par le regard de l'autre. Mais ce n'est encore là qu'une attitude défensive. La vraie défense est de passer à l'attaque. « Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui. »¹⁰ Deux hommes ensemble sont deux êtres qui se guettent pour s'asservir afin d'éviter d'être asservis. Or, il y a deux ripostes offensives à notre disposition.

La première est la plus ambitieuse. Puisque l'autre m'asservit par sa liberté-sujet, je veux l'atteindre *dans son altérité même, dans sa liberté*, non comme objet, mais comme *être-regardant*, afin d'exorciser pour ainsi dire sur place le pouvoir bouleversant qu'il a sur moi. Tel est l'idéal de l'amour. Il ne cherche pas comme on le croit la possession d'un corps, — il ne tiendrait avec le corps seul qu'une dépouille — il cherche la possession d'une liberté comme liberté. Autrui-objet ne peut suffire à provoquer l'amour, l'amour ne peut naître que du désir d'autrui-sujet. Or, ce désir est un désir de revanche, la volonté de triomphe de l'esclave d'hier sur le maître d'hier, point du tout un désir de réconciliation. Il faut pour assurer ce triomphe que la liberté d'autrui ne soit pas seulement rencontrée, mais devienne ma captive. Mon mal, ma tendance à l'objectivité, ma facticité, veux en infecter l'autre qui m'en infecte. Telle est, pour Sartre, l'essence de la joie d'amour. Les données ainsi offertes, il n'a pas de mal à démontrer que ce projet implique contradiction. Je désire en effet qu'autrui vienne s'engluier à ma liberté, et qu'il le fasse librement, puisque je veux le posséder comme liberté. Je lui demande donc d'être objet tout en le voulant sujet. Au surplus, pour le saisir comme sujet, *il faut* (je souligne encore), que je reste objet pour lui, et même objet fascinant. Mais du coup, je (sujet) ne le saisis plus comme j'en avais fait le projet. La rage de cette impuissance peut m'ame-

10. D°, 431.

ner à me traiter furieusement en objet, comme l'enfant se tape des poings, comme l'homme s'injurie et s'accable dans l'échec : telle est la signification du masochisme.

La « communion des âmes » étant ainsi reconnue impossible ¹¹, j'essayerai alors de la communion des corps. Puisque je ne puis saisir cette liberté comme liberté, je vais tenter de l'engluer dans sa propre corporéité (dans sa « facticité »), et la prendre encore au piège, mais à *son* piège et non plus au mien. Cette ruse a diverses tactiques.

Je puis objectiver autrui par l'indifférence. Je fais alors comme s'il ne me regardait pas, je me distrais de lui, parfois avec lui. Alors, je suis à l'aise, je ne suis pas aliéné, je suis dans l'état inverse de la timidité ou de la honte. Cet état, pour certains, pour les florides (cette sorte particulière de « Salauds »), peut durer toute une vie. Je reste en danger d'être chosifié par autrui, je le suis, mais je ne le sais plus. Je suis installé dans la mort d'autrui, la mienne.

Une recherche analogue anime le désir sexuel. La sexualité n'est pas une fonction contingente de mon corps, mais une structure nécessaire de mon être, un projet fondamental de mon type d'existence. C'est moi qui désire, mais il faut préciser, c'est moi m'enlisant dans la facticité de mon corps, existant mon propre corps comme un vertige où je sombre, me faisant chair en présence de la chair d'autrui, pour tenter de m'approprier sa chair. Il faut qu'en même temps je le fasse chair. Car il n'est pas primitivement chair. Il est être situé, habillé non seulement de ses vêtements, mais de mille liens individuels et sociaux. Il faut que je le déshabille. Je suis alors rassuré. Il n'est plus que cette chair, ramenée à ses frontières immédiates, sous ma main, il ne risque plus de déborder de toutes parts avec sa liberté. Il est envoûté à son tour. La possession est ainsi une tentative de double incarnation réciproque. Mais elle aussi ne peut aboutir

11. A ce sujet, voir encore *la Nausée*, 137, 148 s.

qu'à l'échec. Car si je reste maître de ma victoire, par ses procédés mêmes je ne possède qu'une dépouille, et non pas un autrui ; et, en fait, j'en suis moins le maître que je ne m'y enlise moi-même. Dans son efflorescence, la chair de l'autre m'indique l'autre comme inaccessible. D'où la rage du sadique qui cherche à humilier cette chair pour mortifier une liberté qu'il ne peut asservir.

Nous connaissons tous l'irritation qui nous vient de ces petits accidents mécaniques où deux pièces solidaires sont bloquées. Libère-t-on l'une, on coince l'autre. On débloque la seconde à son tour, la première se recoince. Telle est notre mésaventure avec autrui, dans le schéma de Sartre. Sujet, j'aspire à le saisir comme sujet. Mais si je me présente en sujet, il se fige en objet. Et devant sa subjectivité, je ne puis me présenter qu'en objet incapable de la toucher. Il faudrait qu'il puisse m'être révélé à la fois comme objet et comme sujet. Or, c'est impossible. « Autrui est par principe l'insaisissable : il me fuit quand je le cherche et me possède quand je le fuis. »¹². Cette impuissance est, pour Sartre, à la source du sentiment de culpabilité, et de la haine. La haine est haine de la transcendance de l'autre, projet violent de la supprimer.

Sartre eût intitulé ce chapitre de son œuvre, simplement, à la manière des médecins : « Etude ontologique d'une structure de l'être-pour-autrui », nous ne pourrions qu'y saluer une analyse remarquable d'une des attitudes maîtresses que nous prenons en relation à autrui. Nous ne la récusons que du moment où elle prétend exclure toute autre expérience possible, et se présente comme la description *ne varietur* de l'être-pour-autrui. Reprenant ici la distinction de l'authentique et de l'inauthentique, qu'il est impossible de dépouiller de toute incidence de valeur, nous dirions que la description sartrienne est précisément celle de l'être-pour-autrui inauthentique. Mais reprenons l'analyse à la base.

12. *La Nausée*, 479.

La perspective première est celle de tout existentialisme. Je ne puis atteindre autrui en le posant comme objet devant un moi-sujet, mais seulement à partir de la *présence d'autrui* saisie comme fait primitif de mon expérience existentielle. Si je commence à poser à la manière cartésienne, dit Gabriel Marcel, que mon essence est d'être conscient de moi-même dans l'isolement d'un cogito individuel, il n'est plus aucun moyen d'en sortir et de déboucher sur les autres. D'ailleurs, remarque-t-il, le moi ne se fait exister dans le Cogito qu'en prenant de la distance par rapport à lui-même, en se traitant comme être vu par un autrui intérieur : la dialectique d'autrui comme la transcendence, est un mouvement à la fois centrifuge en centripète, vers un *intimius intimo meo*. Il n'y a donc en un sens que l'autre qui existe originellement. Il me hante ¹³. Il y a donc bien, dans l'unité d'une intuition originelle, un *Sum ergo es*, qui se précise sous une certaine incidence en un *Videor ergo es*.

L'ambiguïté commence dans la détermination de ce regard que je jette sur autrui ou dont autrui me couvre. Sartre n'en a pas poussé assez profond l'analyse. Dès que nous abordons la symbolique de la vue, le sens clair et analytique par excellence, nous risquons de ramener le regard à l'opération technique qu'il nous révèle au premier abord : déterminer (c'est-à-dire fixer) pour saisir, ces mots étant revêtus de leur valeur à la fois physique et cognitive. Or le regard a bien pour fonction utile de fixer ainsi le mouvement des choses ou des êtres, et d'y prendre (encore un mot à double sens et si sartrien), d'y prendre à distance ce qui est nécessaire à la puissance de l'individu. Mais pas plus que je ne me réduis à mes fonctions, le regard ne se réduit à cette utilité primaire. Il l'exerce de surcroît. Par derrière elle, il est la fenêtre la plus directe ouverte sur l'être personnel, le chemin central de l'invocation de personne à personne. Exécuteur de

13. *Etre et Avoir*, 150-51.

basses œuvres, il fige et il s'empare. Messenger du souverain intérieur, il appelle et il offre.

Relisez l'analyse de Sartre. Rien n'évoque cet être essentiel du regard. Le regard d'autrui me *vole* le monde. Il *vide* le patrimoine que mon propre regard s'était taillé. Il m'aliène et me possède. Lui répondre, c'est le contenir, l'expulser et l'asservir à mon tour. Tout se passe entre deux propriétaires qui se disputent un bien, jamais entre deux existences qui échangent une surabondance. Avec tout l'existentialisme, Sartre prétend à éliminer la pure extériorité de la description des choses humaines. Mais sa description du regard introduit l'extériorité absolue jusque dans le contact humain le plus intime. Il y a là une vision qui rappelle avec une précision surprenante celle du persécuté. On voudra bien ne pas prendre cette remarque pour une « psychanalyse existentielle » de la pensée de Sartre : les liens ne sont pas nécessairement directs entre une personnalité et les idées qu'elle exprime. Nous nous contenterons de constater un rapprochement descriptif qui s'impose. Le paranoïaque est un être pour qui s'est appauvrie la substance du monde, en même temps qu'exacerbée maladivement la conscience de soi. La conscience appauvrie qu'il a de l'être lui donne le sentiment que quiconque y prend part, lui prend *sa* part. Autrui ne lui apparaît plus dès lors que sous l'aspect d'une menace, d'un *empiètement* possible. Tout ce qui l'entoure le concerne et le guette. Son univers est un univers de menace et de malice concentrique, dont il est le centre irritable. Il ne transforme pas seulement l'être vu en être pourchassé ; comme une chair malade, il souffre du contact et du frôlement même, comme si n'existait plus pour lui cette sphère d'aisance qui est notre assiette dans le monde. De la même manière, Sartre se refuse à concevoir le pour-autrui autrement que comme empiètement, prise de bien et asservissement de per-

14. « Les objets, ça ne devrait pas *toucher*... Et moi, ils me touchent, c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux comme s'ils étaient des bêtes vivantes. » *La Nausée*, 25.

sonne. On sait quelle valeur affective anormale prend dans son œuvre romancée comme dans sa réflexion le être-touché, fondement de la Nausée ¹⁴. Le regard n'est que glaçant. Le monde des regards tend à installer la solitude glacée de l'univers paranoïaque. « Personne. Pour personne Antoine Roquentin n'existe. »

Il n'est pas nécessaire toutefois d'aller jusqu'à la vision extrême de la paranoïa pour reconnaître le schéma du monde impliqué dans la conception sartrienne du pour-autrui. Il exprime simplement le monde de la possessivité. Ce moi qui veut contaminer autrui de son mal intérieur le veut par ressentiment contre ce mal dont il fait l'aveu. Il n'est plus déjà une pure liberté, un sujet intact. Mais ce mal, quel est-il ? Est-ce une « facticité » qui me vient comme de l'extérieur, de ma situation originelle dans le monde ? Nous irons ici plus loin que Sartre dans le chemin même qu'il nous indique, où l'on refuse les fatalités pour charger l'existant de la responsabilité entière de lui-même. Le mal qui me refuse à la communication des libertés, ou des existences (formule préférable à la communication des consciences), c'est un mal que je suscite moi-même, du moment où je me fais indisponible. Nous rejoignons ici cette notion d'*indisponibilité* qui tient une place si centrale dans la pensée de Gabriel Marcel.

L'indisponibilité, nous l'avons vu, commence au cœur du rapport que j'entretiens avec moi-même. Le regard d'autrui n'est pas seul à pouvoir me figer en objet. Si je referme sur moi la courbure égocentrique, si je me fais propriétaire de moi-même, je développe en moi une opacité qui est à la source de l'opacité que je développe ensuite sur les autres. Rappelons-nous : devant Sodome, ce n'est pas d'être regardé mais de regarder d'une certaine façon ses désirs qui a pétrifié Lot. « Etre regardant », dit le peuple pour « être avare », se refuser ¹⁶. Ce n'est pas, comme le veut Sartre, ma liberté qui asservit, c'est

15. D°, 213.

16. *Etre et avoir*, 13-14.

mon asservissement préalable à l'égocentrisme. S'il simule ensuite la liberté, il y a substitution de personne. « Etre indisponible : être occupé de soi. »¹⁷. Richesse du langage ! Occupé de soi. Plein de soi. Nous voici au « trop plein » de Sartre, à l'en-soi immobile et improductif. Nous allons même offrir à Sartre une magnifique image sartrienne, à laquelle il n'a pas songé, lui pour qui le comble de l'engluement, c'est l'engluement sucré (la guêpe s'enlisant dans un pot de confiture). Plein de soi : confit, dit aussi la langue commune. Cette indisponibilité première est une forme crispée de l'avoir¹⁸. L'angoisse de sentir mes avoirs livrés au temps me replie jalousement sur eux, le sentiment qu'ils puissent être dilapidés ou épuisés me rend avare de moi-même et me conduit à une conception avare du monde. C'est ici que cette attitude fondamentale pivote de moi-même sur autrui. L'autre est celui qui menace mes possessions mondaines, il ne m'apparaît plus que sous l'aspect de l'empiètement possible ou de l'acquisition à inventorier (l'« intéressant » kierkegaardien n'est qu'une forme esthétisée de cette dernière perspective)¹⁹. Ainsi, *c'est dans un projet préalable d'indisponibilité, et non dans ma liberté de sujet, que je saisis l'autre comme objet, c'est dans la même disposition que je me réduis à le recevoir comme envahisseur.*

Tout est différent si je me place à l'égard de moi-même et d'autrui dans une attitude de disponibilité. Je ne songe plus à moi comme être-à-protéger. Je « suis ouvert » au monde et à autrui, je « me prête » à leur influence, sans calcul ni méfiance systématiques. Il faudrait ici analyser quelques sentiments forts dépréciés par l'intelligence égo-centrique. Ainsi l'*admiration*²⁰. Je m'y offre à une irruption dont le propre est de m'arracher à moi-même, à la pensée de moi-même. Le refus d'admirer est le refus

17. D°, 105.

18. D°, 122, 148, 217.

19. *Du refus...*, 98-9.

20. D°..., 76.

de se laisser « soulever », c'est-à-dire précisément le refus, ou l'incapacité acquise de maintenir sous le regard d'autrui cette légèreté créatrice du pour-soi qui peut, sur l'onde reçue, trouver le soutien d'un nouvel élan. Telle est encore la *fidélité créatrice*. Elle n'est pas seulement constance, analogue à la permanence d'une loi, identité figée à la façon de l'en-soi sartrien, mais présence toujours disponible à l'autre, et par là toujours neuve (Qu'on se rappelle la « répétition » kierkegaardienne). Elle est créatrice, car les données de mon engagement se modifiant perpétuellement en cours de route, elle réinvente perpétuellement la continuité de son destin ²¹. Dans de telles expériences, la présence de l'autre, au lieu de me figer, apparaît au contraire comme une source bienfaisante et sans doute nécessaire de renouvellement et de création.

Il faut ici reprendre l'analyse du regard. Nous avons déjà reproché à Sartre d'abstraire dans le regard le seul regard qui *fixe*. Or, le plus profond regard est, au contraire, un regard *bouleversant*. A condition que j'accueille la présence d'autrui comme quelque chose dont je ne dispose pas, le regard qu'il pose sur moi ne m'immobilise pas, mais tout à l'inverse me dérange, m'inquiète, me remet en question. Il me dépouille, en effet, mais c'est alors de moi-même comme ennemi de moi-même, de mon opacité égocentrique, de cet encombrement et de cet écran que je suis pour moi dans la solitude. L'expérience nous dit chaque jour la valeur révélatrice de l'avis que les autres portent sur nous quand ils veulent bien nous le livrer, ou simplement de la lucidité qu'ils éveillent en nous par le simple poids silencieux de leur regard. Seuls, nous nous connaissons mal et nous nous jugeons mal. La médisance a presque toujours raison plus que l'introspection. Ce n'est donc pas seulement le regard généreux d'autrui qui nous anime, mais même le regard hostile ou jaloux ou indifférent. si je suis, moi qui le reçois, en état

21. *Etre et Avoir*, 39 s. : *Du refus*.... 199 s. ; *Homo Viator*, chap. *Fidélité et obéissance*.

de disponibilité. Cette expérience se vérifie des groupes comme des individus. C'est l'isolement qui aboutit au sommeil existentiel de l'en-soi. Le regard de l'athéisme sur la religion, de l'opposition sur le gouvernement, des élèves sur le maître sont le principal agent de leur vitalité. Koehler a montré que l'intelligence s'oppose à l'instinct en ce qu'elle introduit le détour dans la résolution de l'obstacle. Le plus long chemin de ma main à l'objet est souvent le plus court chemin de mon désir à sa satisfaction. Il semble que de même le plus sûr chemin de moi-même à moi-même dans la connaissance et la maîtrise de moi-même passe par le détour du regard d'autrui. Autrui est ainsi le coopérateur de ma vie spirituelle la plus intime, et l'on peut dire avec Gabriel Marcel que par suite, la vie spirituelle, c'est « l'ensemble des actions par lesquelles nous tendons à réduire en nous la part d'indisponibilité ».

La présence d'autrui n'aurait peut-être pas cet effet si elle n'était qu'une présence sociale. Peut-être est-ce parce que la transcendance de Sartre n'est que projective qu'elle ne peut dépasser le plan horizontal de l'empiètement. Il y a bien, dans l'être-regardé de l'indisponibilité même, un commencement de gratuité, par exemple dans la vanité, ou, plus haut, dans la fierté ou le sentiment de l'honneur : un moment, je savoure mon bien ou mon être dans une bouffée de contemplation grossière, un moment, je l'offre à autrui dans un partage furtivement proposé, ou plus haut dans un commun orgueil d'être homme. Ce que j'ai, dit Gabriel Marcel, c'est ce que je puis exposer, au double sens du mot, et en ce double sens la vanité même s'expose à demi ²². Mais c'est offre bientôt reprise par le calcul. Pour qu'autrui ne soit plus le concurrent, il faut qu'en lui, en moi et dans le monde j'expérimente l'inépuisable. Et je l'expérimente dans cette expérience de transcendance avec laquelle la transcendance sartrienne n'a de commun que le nom.

22. *Etre et Avoir*, 231.

Leur différence apparaîtra en pleine lumière si nous comparons l'analyse que Sartre nous a donnée de la honte, et celle que la première branche existentialiste nous a laissée de la *pudeur*. Il est déjà significatif qu'au même nœud dialectique Sartre ait proposé une notion, malgré ses résonances intimes, beaucoup plus sociale que la pudeur. La pudeur, disait déjà Kierkegaard, c'est l'existence en tant qu'elle ne peut s'exprimer complètement. Elle est pudeur devant le Transcendant qui est en elle, et non pas seulement devant autrui. Après Jaspers, Soloviev a repris cette analyse²³. La pudeur ou la honte morale expriment qu'entre ma nature corporelle ou sociale objectivée et mon existence, il n'y a pas identité. Je n'ai pas honte *d'être cela devant autrui*. Je n'ai pas honte, par exemple, d'occuper un emplacement dans l'espace, ou de mon cerveau. Je n'ai pas honte d'exercer devant autrui une activité qui s'accompagne du sentiment de ma propre valeur comme s'éployant, se transcendant. J'ai honte de *n'être que cela*, ou plutôt de paraître n'être que cela, moi qui sens en moi la possibilité d'être infiniment plus, et en autrui, dans son appel ou dans son reproche, l'exigence que je sois infiniment plus. C'est ce qui explique qu'un aspect de moi-même ou un comportement parfaitement naturel — par exemple le comportement sexuel — puisse susciter de la honte, si l'attention se porte sur ses limites au lieu de porter sur son élan. Cette honte ne frappe pas le comportement dans sa positivité. Elle me rappelle que je ne suis pas seulement l'instrument passif de la nature et de ses buts. L'homme pourrait ainsi se définir comme un être capable de honte. J'ai honte, donc j'existe, au sens plein du mot : j'existe comme un être transcendant, fait pour perpétuellement se dégager de lui-même, de ses passions, de ses actions, de ses perfections paralysantes.

On pourrait de la même manière analyser le *mépris*. Le mépris des hommes (et avec eux de nous-mêmes) est

23. *La Justification du Bien*, éd. Montaigne.

un sentiment inséparable de la vive conscience de notre trahison perpétuelle de l'existence. Mais il peut se présenter comme un mépris fermé, suffisant : il ne peut aboutir alors qu'à l'isolement stérile ou à la volonté de puissance. Si le mépris réserve la promesse de la transcendance, il est au contraire une force puissante de surgissement spirituel et de compassion. Comme le défi, il est une révélation en creux de la transcendance. Il est tout de même et finalement générosité.

L'*avec-autrui*, le *nous* suit rigoureusement la conception que l'on s'est faite du *pour-autrui*.

Pour un Scheler, un Buber ou un Gabriel Marcel, l'expérience introduit à une communication des sujets, dialogue, rencontre authentique, dans laquelle je ne traite pas autrui comme nature, mais comme liberté, bien plus, où je collabore à sa liberté comme il collabore à la mienne. Si l'autre n'est pas une limite du moi, mais une source du moi, la découverte du nous est strictement contemporaine de l'expérience personnelle. Le toi est celui en qui nous nous découvrons et par qui nous nous élevons : il surgit au cœur de l'immanence comme au cœur de la transcendance. Il ne brise pas l'intimité, il la découvre et il l'élève. La rencontre dans le nous ne facilite pas seulement entre le je et le toi un échange intégral, elle crée un univers d'expérience qui n'avait pas de réalité hors de cette rencontre ²⁴.

Toutefois cet univers est la limite supérieure d'une aspiration dont la destinée reste empiriquement malheureuse. La répétition est finalement en échec chez Kierkegaard, et doit céder à la rare et difficile interjection d'Individu à Individu, qui n'est jamais entièrement victorieuse du secret. Pour Jaspers, seule la communication objective est aisée, celle qui se parle dans les rapports économiques, politiques, verbaux. Il prend grand soin de ne pas déconsidérer ces rapports sur leur plan propre

24. Cf. Maurice NÉDONCELLE : *la Réciprocité des Consciences*, éd. Montaigne, 1942.

de réalité. Ils nous sont indispensables pour accéder aux formes plus hautes de communication, ils en sont comme le réceptacle nécessaire. Mais l'existant, s'il y trouve ses racines et ses assises, ne peut y trouver la plénitude. Seul peut le combler le dialogue d'existant à existant. Pour y accéder, je dois d'abord assurer mon existence, et je ne le puis qu'avec l'autre et par l'autre, voulant qu'il soit lui-même dans sa vérité comme je m'efforce de le devenir dans la mienne. Seulement la solitude de l'essor existentiel fait que cette coopération est combat et déchirement autant qu'amour et communion. La communion ne peut jamais tout à fait surmonter le déchirement de l'être. Pour la pensée de Jaspers, au point où elle se trouvait en 1939, il n'y a pas de royaume établi des existants, mais dans la nuit de la séparation un firmament discontinu de visitations exaltantes, qui suffisent à nous laisser un goût substantiel de souvenir et d'espérance plus fort que l'expérience massive de notre solitude.

Dans la ligne heideggerienne, nous trouvons bien l'affirmation d'une communion. L'être humain, pour Heidegger, est un *Mitscin*, un *être-avec*, et non pas seulement un être-pour, à la différence des outils, qui ne sont que pour. Mon monde est un *Mitwelt*, un *monde-avec* (autrui). Le *Mitsein* n'est pas non plus un état permanent et donné, je n'y accède vraiment que dans la vie authentique ; en dessous, il n'y a qu'association d'intérêts et de préoccupations. Mais sous l'affirmation de ce *Mitsein*, nous avons quelque difficulté à trouver son être et sa plénitude. Il comporte bien un certain hommage à autrui, mais pour ainsi dire négatif et aveugle, comme entre des êtres dont on a d'abord affirmé la déréliction absolue. Celui qui a conscience de la vanité de l'être et de la vie, dit Heidegger, n'a pas le désir de s'immiscer dans le destin de l'autre, il respecte ce qu'il est. Sentiment maigre, dont on voit mal sortir une communion. Dans la déréliction ontologique, la communication directe est décidément impossible : un affrontement réel, un échange effectif feraient déjà cesser la solitude fon-

damentale. Que reste-t-il ? Sartre croit voir dans la pensée de son maître un lien semblable à celui de l'équipe, avec sa lourde existence en commun dans une tâche à accomplir, où chacun, dans le silence d'une solitude juxtaposée à d'autres solitudes, est traversé cependant par le frémissement de la collaboration. De l'équipe, son image glisse bientôt à celle de la galère. Il remarque justement que cet être-avec se nie par sa généralité même ; par elle, il barre toute relation concrète de mon être personnel avec tel autre être concret, toute rencontre.

Mais ce n'est pas seulement cette généralité qui est en défaut, c'est l'ontologie même que Sartre hérite de Heidegger. Sartre a le mérite de ne pas biaiser avec l'impossibilité où elle est de fonder une communication de sujet à sujet. Il existe bien pour lui une expérience d'un nous-objet, celle par exemple d'une foule, ou d'une conscience de classe opprimée. Mais ce n'est que l'expérience d'un engluement collectif et sans recours dans une infinité d'existants étrangers, expérience déprimante et comme telle sans promesse ontologique. Quant à l'existence d'un nous-sujet, liaison de sujets, Sartre la nie radicalement. Il y a bien une expérience psychologique de cette nature, manière de me sentir au milieu des autres, mais elle est sans fondement ontologique. « Les subjectivités demeurent hors d'atteinte et radicalement séparées ²⁵. » Aussi ces autres ne sont-ils jamais que des quelconques, et je flotte quelconque parmi ces quelconques, plankton fragile dont l'être n'est que de reflet. Il faut s'en tenir à l'analyse déjà conduite à propos du pour-soi : « L'essence des rapports entre consciences n'est pas le mitsein, c'est le conflit ²⁶. » Il n'y a pas de *nous autres* là où le *nous deux* n'arrive pas à se former. Il n'y a qu'une solidarité de damnés, où chacun est étranger à chacun comme à soi-même, *étranger* et non pas *autre*.

25. *L'Etre et le Néant*, 498.

26. D°. 502.

VI

LA VIE EXPOSEE

MOBILITÉ, intensité, affirmation, engagement : toutes les notes de la gamme existentialiste semblent faites pour un chant de lutte et d'action.

De plus près, cependant, les choses se compliquent. L'action elle aussi, comme le rapport interpersonnel et comme la situation, peut être regardée dans son apparence objective, comme action vue ou efficace, gestes et résultats, ou selon le rapport intérieur que le sujet entretient avec son acte, comme action vécue ou authentique, intention et finalité. L'action complète couvre les deux champs ; elle se déploie de l'intention au résultat, de l'authentique à l'efficacité. Sans l'authenticité, elle fait place à un monde de déterminations d'où l'acte est absent, si tant est qu'un tel monde soit pensable sans mauvaise foi : monde entièrement extériorisé de causes, de conséquences, de structures et d'appareils, tel que le penserait à la limite le déterminisme. Mais sans la résolution au plan de l'œuvre, sans le souci d'efficacité, l'action s'évanouit dans le rêve ou dans l'abstention.

La réaction existentialiste contre l'impérialisme de l'extériorité ne risque-t-elle pas de nous rejeter en deçà de l'acte ? La défiance à l'égard de l'action étalée ne vaut-elle pas développer une mystique pauvre de la *non-*

action, comme il y a une mystique pauvre du non-savoir, un apraxisme parallèle à l'agnosticisme : caricatures indigentes d'une véritable ascèse ou bien à l'inverse mais sous le même effet ? cette intériorisation excessive de l'action, en nous éloignant des contrôles objectifs et en ramassant notre intérêt sur la recherche de l'intensité ne risque-t-elle pas de nous livrer à une sorte de *délire d'action* pour l'action où se perde en même temps le sujet qui agit et le souci de la chose faite ?

Rien ne semble d'abord plus étranger que la première de ces issues à une philosophie de la décision comme celle de Kierkegaard. Mais un fait reste étrange dans l'existence même de ce penseur existentiel. Pourquoi ce philosophe de l'engagement, au bord du mariage et au bord du pastorat, a-t-il reculé devant l'engagement définitif ? L'humeur, l'inhibition par le père, le mal romantique, soit. Mais l'humeur, les héritages et le milieu, chez le penseur, sont en circuit avec la pensée et jouent rarement sans quelque rapport intime à sa vision du monde. L'explication psychologique ne peut ici suffire. Nous avons déjà surpris chez le théologien danois un mouvement intime de l'existant vers l'exceptionnel, le caché, l'indicible, révélateur d'un recul primitif devant la banalité, devant la publicité et devant la communication. Ce mouvement est bien en son fond théologique, et même théocentrique. Il n'empêche qu'il a souvent pesé en sens unique. On peut dire, certes, que Kierkegaard a renoncé à des engagements inférieurs (d'ordre éthique) pour des engagements d'ordre supérieur (religieux) et rappeler qu'il est mort en combattant. Mais ce combat était encore un combat d'opposition, et s'il serait outreccuidant de juger les engagements de Kierkegaard, on peut bien constater qu'ils le portaient toujours vers l'affirmation de l'abrupt plutôt que vers la réalisation du possible. Au cœur de l'ontologie de Jaspers se retrouve une perspective semblable avec l'idée que l'échec est le terme nécessaire de tout projet humain. Chez Sartre également, pour qui la vie n'est pas seulement une entreprise limitée, mais

toujours une entreprise manquée¹. Chacun a présente à l'esprit l'image hallucinante que Kafka nous donne de cet univers de l'échec dans le *Château* ou dans le *Procès*, la marche interminable et épuisante vers un but dont chaque pas nous éloigne. Lui aussi portait la passion du mystère du monde à ce point même où elle encombre le sérieux qu'elle suscite et développe une sorte d'impuissance de grande race. Il n'est pas douteux qu'une telle insistance sur le malheur essentiel de l'action, quand même certains y trouveraient un excitant à agir, puisse déprimer chez le grand nombre le ressort même de l'action. Pourquoi édifier si tout projet humain est absurde ? Pourquoi aider l'homme si l'homme est méprisable, ou lui tendre la main, si cette main jamais ne doit rencontrer la sienne ? Pourquoi poursuivre de courts et d'apparents succès, s'ils composent finalement un échec essentiel ? Une sorte d'impuissance à réaliser semble aujourd'hui, en Europe, atteindre les meilleurs, quand ils n'ont pas la ferveur communiste ou la ferveur chrétienne. Dans la jeune allégresse des sociétés montantes, la puissance biologique et l'élan spirituel mêlent étroitement leurs forces sans que personne sente le besoin de discourir sur l'efficacité ou sur l'engagement. Quand cet élan décline, la parole vient compenser la vitalité défaillante. Une mode verbale témoigne plus rarement d'une réalité que d'un remords ou d'un désir. Une civilisation commence à prêcher l'existence et l'action lorsqu'elle ne se sent plus sûrement exister et quand ses puissances d'action vacillent. On comprend que l'existentialisme affirme d'un côté un besoin d'accomplissement total de l'acte humain, et, parce qu'il se greffe, comme réaction de défense ontologique, sur une aliénation partielle, qu'il trahisse parfois ses propres exigences sous l'effet du mal même qui l'a éveillé. Le recul existentiel devant l'action n'exprime plus toujours ni seulement une exigence de l'être subjectif, qui en d'autres temps a montré plus sûrement sa

1. *L'Etre et le Néant*, 621. Et 651 : « L'histoire d'une vie quelconque est l'histoire d'un échec ».

force, il trahit aussi une anémie provisoire, que la réaction existentialiste (d'où son ambivalence) recouvre et combat en même temps.

La tradition existentialiste, cependant, est unanime à mobiliser la coalition de nos puissances réductrices contre ce mal de l'action.

Sa force est grande dans ce combat quand l'existence est soutenue par une transcendance réelle qui la déborde, l'appelle et la nourrit. Le nombre et l'importance des échecs s'efface sous la constance de l'appel et sa puissance indéfinie de susciter la réponse. L'échec porte au surplus dans cette perspective un signe positif. Il ne se réduit pas au fait objectif d'une limite ou d'un arrêt, il est une expérience de la déception. Or la déception implique l'appréhension d'un plus-être. Elle n'aurait pas de sens sans la perception enveloppée de quelque chose qui aurait pu être atteint et qui ne l'a pas été. Il y a un abîme entre l'expérience de l'échec et le nihilisme, entre l'action brisée et l'action vaine. L'action meurt perpétuellement, mais elle est perpétuellement ressuscitée, parce que le sens directeur de l'action ne meurt pas. Comme le dit Jaspers, quand l'espérance semble me trahir dans un de mes espoirs, je ne puis plus être fidèle à cet espoir défunt, il me reste d'être fidèle à l'espérance. L'être authentique de l'échec n'est pas son être empirique, la limitation qu'il apporte à l'action, mais la manière dont il est assumé et transfiguré. Le thème constant d'une telle vision de l'action est le thème du *ressurgissement* : son mythe, le mythe de Phénix, ou encore le mythe d'Antée. Telle était déjà l'idée kierkegaardienne de la *répétition*, « foisonnement exubérant de l'intériorité », « la même chose, et pourtant changement, et pourtant la même chose »². La répétition, c'est la reprise perpétuelle des déchirures du temps par l'aiguille inlassable de l'éternité. Et certes il ne s'agit pas là de consolation métaphysique, d'un retour subtil de l'optimisme ontologique der-

2. *Post-Scriptum*, 191. *La répétition*, 123. *Le concept d'angoisse*, 212, 216.

rière le drame du monde. Toujours, pour Jaspers, cette renaissance est arrêtée, toujours des refus inexorables empêchent la réconciliation définitive. Mais il y a, dans ce désespoir, une sourde puissance d'espérance, et elle suffit pour transfigurer un jour ou l'autre la solitude la plus lourde.

Cette ressource inépuisable ne nous vient pas seulement du dehors. On tenterait en vain de réduire une philosophie de l'échec comme celle de Jaspers à quelque sublimation des complexes d'échec que nous a découverts la psychanalyse. Les complexes d'échecs convergent vers la dépression vitale et l'inaction. Le malheur de l'action, pour Jaspers, loin de déprimer l'action, nous tourne de l'action conditionnée, portée à des buts finis et empiriques qui l'épuisent de soucis, et s'épuisent, vers l'action inconditionnée (l'action authentique), où nous risquons le tout pour le tout au sein de la situation donnée, sans arrêter l'action sur des fins trop prochaines et trop étroites. Dans tout ce secteur de l'existentialisme, la faiblesse qui frappe l'être dans son élan vers la plénitude lui reste accidentelle bien que radicale. Elle atteint un être généreux et surabondant, en nous comme hors de nous. L'élan en est trop bref, et fauché en cours d'essor : il n'est pas indigent.

Il y a au contraire, dans l'être de Heidegger, comme le remarque, je crois, Jean Wahl, une pauvreté essentielle, une *poenia*. Nos possibilités y sont elles aussi, quant à leur forme, perpétuellement rebondissantes, mais ce rebondissement est le rebondissement d'un néant. Sitôt a-t-on mis à jour cette formule, on se demande en quoi elle diffère d'un pur bruit de mots. De quelle force, absente de l'agir inauthentique, l'agir authentique va-t-il en effet se nourrir ? Comme chez Jaspers, il nous détourne de la préoccupation excessive des buts finis et protecteurs de l'angoisse, mais non de la tâche quotidienne. Il veut que nous acceptions toutes nos possibilités, mais sans en être dupe, en les tenant pour ce qu'elles sont, pour rien, pour un anéantissement dilué dans le temps, pour une mort

sursitaire. Il n'est pas, il ne peut être, sinon formellement ou plutôt verbalement, un ressurgissement d'existence. Il est manière de voir, résignation intérieure au néant qui est en nous et devant nous. Il serait vain de nier que ce retournement psychologique puisse être, au moins à titre rare, source de force morale, puisque certaines expériences l'attestent. Mais cette force est une force d'acceptation, non une force de résurrection. Ici encore on ne peut s'empêcher de retrouver en filigrane d'une expression laïcisée l'opposition de deux théologies traditionnelles, la théologie catholique qui fait de l'homme une nature cruellement blessée, mais blessée seulement, et que la grâce transfigure dès cette vie dans son être, quand il l'accepte, et la théologie luthérienne qui voit dans notre condition un néant massif dont l'acceptation sans transfiguration possible jusqu'à la mort nous donne cependant la promesse inconditionnelle de vie.

Il apparaît peu contestable qu'une philosophie de l'espérance fasse plus d'hommes d'action qu'une philosophie du désespoir. Ce n'est pas un argument pour qui préfère, au nombre, l'authenticité. C'en est un pour qui pense que l'existence n'est pas marâtre et doit trouver une large complicité dans le cœur de l'homme. La philosophie du néant peut invoquer en sa faveur la grandeur solitaire et sans appuis de ceux qu'elle inspire. Peut-elle devenir un évangile commun ? Maurice Merleau-Ponty, faisant l'éloge du héros existentialiste de cette tradition désespérée³, tente de le ramener à des dimensions familières. Il n'est pas, ce héros, un chargé de mission extraordinaire : il n'est pas un sombre serviteur inutile : que servirait-il, puisque le passé est toujours dépassé, et l'avenir absurde tout autant que le présent ? Il ne se drape pas dans son malheur. Il se livre seulement « au mouvement naturel qui nous jette, sans espoir, vers les hommes et vers les choses ». Ce portrait de l'homme moyen existentiel n'est qu'une composition instable, où l'auteur tâche d'apaiser, sous les tons modestes de sa pa-

3. « Le culte du héros ». *Action*, 1^{er} février 1946.

lette, une éthique haute en couleur, mais au sens propre inhumaine. Une éthique qui refuse à l'homme cette part de joie existentielle qui est son pain et sa chair ne peut être qu'une éthique aristocratique. Elle porte en elle ce processus de mauvaise foi dont elle accuse ses adversaires. Être, se faire, exister, ces mots ne peuvent garder un sens et une force d'ébranlement, dans une philosophie qui n'arrive à faire du néant l'étoffe de l'existence et du courage, qu'en papillottant sans cesse entre l'oubli de l'être, au moment de philosopher, et l'oubli du néant, au moment d'agir.

Le lien d'une philosophie à ses conséquences est assez lâche ou assez ambivalent pour qu'au delà de ces divergences originelles, les deux existentialismes, celui qui croit en l'être et celui qui n'y croit pas, aient souvent une attitude pratique très voisine devant les problèmes de l'action.

Comme ils refusent les systèmes de pensée, ils refusent les systèmes de l'action, armures de protection contre l'existence jaillissante où, dans les limites d'ailleurs inassignables de la situation, tout est toujours possible et toujours risqué. L'angoisse existentielle n'est pas une neurasthénie débilitante, elle est l'aspect intime de ce combat toujours remis en cause, toujours rebondissant, que mène la vie exposée. Kierkegaard dénonce, et Barth à sa suite, les chrétientés, les « ordres sociaux chrétiens », qui installent l'exigence absolue dans des buts relatifs et réducteurs de l'angoisse religieuse. Heidegger dénonce dans la même ligne les religions et les préoccupations utilitaires. Jaspers accuse toutes les totalités (Etats, religions, systèmes moraux) de pencher à cet impérialisme totalitaire qui, en désarmant le drame existentiel, tarit les ressources de l'existence. Il ne nie pas l'utilité de la loi et de l'appareil, comme instrument de liaison nécessaire de l'empirique à l'existentiel, et par là comme moment intérieur de la dialectique. Mais le devoir social ou l'éthique légale ne sont que le premier degré de l'éthique existentielle. Celle-ci relève d'un tact, d'une révéla-

tion par l'acte d'engagement, plus que de l'application d'une loi. Au moins peut-on dire que l'éthique est en tension constante entre l'obligation de la loi et l'inconditionnalité de la conscience pure, entre l'acte universalisable et l'acte inimitable, entre la perspective de Kant et celle de Kierkegaard ⁴.

On conclurait à tort qu'une telle position soit hostile *a priori* à toute incidence collective des valeurs. Elle en désigne seulement les dangers propres, aussi bien qu'elle refuse d'en faire les jouets d'un Moi isolé ⁵. Ce que perdent les systèmes dans cette perspective, la responsabilité personnelle le gagne sans réserve. L'homme, son destin, l'univers, sont remis à sa décision. On peut dire que dans toute pensée existentialiste la décision est divine. Divine, chez Kierkegaard, parce qu'elle met au monde, proprement, l'intention éternelle : on imagine un Kierkegaard catholique qui eût, dans quelque « Sermon », symbolisé toute décision humaine dans le *Fiat* de la Vierge, ce *fiat* qui la fait mère d'un Dieu par influence directe du Verbe, sans communication humaine, tout en respectant extérieurement la situation causale de la maternité. Divine, la décision l'est en un autre sens pour l'existentialiste athée, en ce qu'elle est elle-même le dieu souverain qui à chaque instant reprend dans l'existence mon être à chaque instant remis totalement en jeu. Plus l'existence de l'homme est conçue en autarcie, comme dans ce dernier courant, plus la responsabilité attribuée à l'existant est écrasante. Quand il n'y a plus d'essences dans le monde, ni de Dieu au-dessus des essences pour porter, antérieurement à l'apparition de mon existence, une part de l'être du monde, quand il n'y a pas de Système objectif, — l'Histoire, la Dialectique révolutionnaire, l'Evolution, — pour jouer le même rôle par substitution, je deviens, moi existant, en surgissant dans le monde, responsable intégralement

4. Cette critique de l'éthique légaliste a été reprise en des termes assez voisins de ceux de Jaspers par N. BERDIAEFF : *Esprit et liberté, De la condition de l'homme*.

5. Voir par exemple la critique de Ich de Fichte par Heidegger.

de moi-même et du monde. Tel est le sens pratique, pour l'athée, de la formule abstraite : « L'existence précède l'essence ». Je ne suis pas à l'avance défini par une essence commune à tous les hommes. Je me définis en m'agissant, et, tout en me faisant, je me crée ma foi en même temps que je constitue un monde. Dans le moindre de mes actes, j'engage toute l'humanité ⁶.

Notre tendance la plus habituelle est de repousser cette charge, de jouer avec des possibilités divertissantes au lieu d'assumer nos tâches dans le sérieux (Kierkegaard)⁷, de nous décharger de l'angoisse sur les tranquillités du monde de l'On (Heidegger), de nous assoupir dans le monde des Salauds (Sartre). L'existentialisme est une expédition punitive contre cette désertion. Quand même il entretient un désespoir dont on peut craindre qu'il ne ronge le moral de ses armées, il est un appel militant, et sans complaisance pour les ruminations moroses. Idéalistes ou matérialistes, les Systèmes tendent tous à décharger l'individu du poids de ses responsabilités, à les déjeter sur des appareils, des idéologies ou des mythes impersonnels. Tous les existentialistes replacent le poids du monde et de son destin sur les épaules de l'homme personnel.

Sartre emploie ici une formule absolue : « L'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme » ⁸. Il pense avec raison qu'il tire la première fois toutes les conséquences d'un athéisme cohérent, en supprimant tous les appuis (valeurs universelles, morale générale, dogmes sociologiques, etc.) que l'athéisme conserve, succédanés de Bon Dieu, comme par un regret de l'universalisme chrétien. L'existant humain, qui se saisit immédiatement dans sa lutte, est seul au monde, et à sa propre charge. La réaction marxiste, à ce point, est inévitable. Le marxisme reste un universalisme, et partiellement dogmatique. Il

6. SARTRE : *L'Existentialisme est un humanisme*, 24 s.

7. KIERKEGAARD, *Le Concept d'angoisse*, 211 s.

8. *L'Existentialisme est un humanisme*, 38.

refuse cette solitude originelle, même explosant vers le monde et constituant l'humanité. Il est plus proche par là d'un existentialisme chrétien (mise à part une aile extrême de la Réforme) qui reconnaît une solidité du monde indépendante de l'existence de l'homme et une réalité de la communauté transcendante aux échecs de la communication. Mais s'il rend de la réalité à l'entourage de l'existant, un existentialisme chrétien n'en donne pas moins sa charge maxima à la responsabilité de l'individu. Sartre a raison de se défendre contre les chrétiens qui l'accusent de tuer le goût de l'action. Il se défend bien mal toutefois en renvoyant l'accusation⁹. Le poids éternel de chacun de nos actes leur donne une gravité égale à celle dont les charge leur absolue autonomie.

L'existence humaine nous apparaît donc en état de tension entre une suractivation du sujet par sa responsabilité éternelle ou solitaire, et cette forte poussée interne vers la non-action que nous avons rapprochée du mouvement vers le non-savoir par lequel les théories mystiques de la connaissance introduisent dans le savoir la dimension de transcendance. En aucune façon, chez aucun penseur existentialiste, cette non-action n'est acceptée comme une direction éthique, comme un principe immédiat de conduite. Le plan de la conduite est au contraire celui de la décision, de l'engagement, de l'acceptation du banal, de la transfiguration de l'échec, de la responsabilité totale et prospective. La non-action (qui peut devenir l'action négative, comme dans le suicide) est seulement un fond noir qui donne à l'action éthique ou pratique sa dimension d'intériorité, en estompe les arêtes et les arrêts qui la cerneraient trop étroitement, en amortiraient les possibilités infinies. Un acte destructeur de la généralité éthique ou pratique, comme celui d'Abraham sacrifiant son fils à l'ordre absolu de Dieu (Kierkegaard)

9. Cf. la conclusion de la brochure précitée, qui ressemble à une mauvaise répartie d'écolier : « C'est seulement par mauvaise foi que, confondant leur propre désespoir [*quel désespoir ?*] avec le nôtre, les chrétiens peuvent nous appeler désespérés ».

ou ces suicides qui gardent irrévocablement leur secret et déconcertent le jugement (Jaspers) n'est pas un modèle éthique : il nous indique cependant que, derrière la loi, règne l'amour ou l'adoration inconditionnée, que plus haut que la vie se tient le drame de l'existence, qu'au bout du succès guette l'échec qui est la source d'un plus haut accomplissement, bref, que l'action ne peut se reposer ni sur des limites, ni sur des buts finis, ni sur des satisfactions avantageuses, mais qu'elle est, elle aussi, en son fond insondable : « Tous les actes sont essentiellement inconnus »¹⁰. Si l'on veut exprimer en termes d'action cette intrusion de la non-action au cœur de l'action, on dira que pour une conception existentialiste de l'action, *l'efficacité, au plan de l'existence* (qui n'exclut point les autres) n'est pas la première valeur, mais le *sublime*. « Je ne connais pas de meilleur but dans la vie que de se briser contre le sublime, *animae magnae prodigus* »¹¹. Sartre cite avec éloge cette phrase de Ponge : « L'homme est l'avenir de l'homme. » Mais elle ne prend son sens que mise en tension avec ce leitmotiv de Nietzsche : « L'homme est fait pour être dépassé. » L'homme ne s'atteint que s'il vise au-dessus de lui-même. Il ne réussit pas plus d'ailleurs à se maintenir dans le sublime que dans le succès. Il ne peut que l'attester de temps à autre à la volée. Le projet général de l'action humaine est un va-et-vient perpétuel et angoissé entre l'efficacité et le témoignage. Le plus difficile engagement est celui qui ne sacrifie aucun des deux à l'autre, ou plus justement qui les sacrifie sans cesse l'un dans l'autre, sans renoncer ni à la vie ni à la survie.

Cette position inconmode attire l'existentialisme vers un danger apparemment opposé au premier. Quand l'accent est déplacé de l'ordre universel à l'intensité de l'engagement, le contenu et la portée de l'action risquent

10. NIETZSCHE, *Aurore*, Aph. 116.

11. NIETZSCHE, *Considérations intempestives* (Etudes historiques § 9).

d'être dévalués à l'excès par rapport à la passion d'agir. Dans le monde qui s'évanouit est installée une sorte de liberté déboussolée et délirante, dont il est à craindre, ou qu'elle ne soit qu'une illusion philosophique, ou, si son règne s'affirme, que n'assignant aucune limite préalable à la frénésie de l'existence, elle produise indifféremment de l'humain et de l'inhumain, toutes barrières renversées.

Ici, l'existentialisme chrétien n'est pas en cause, ou il ne l'est que sur certaines tendances marginales qui ne l'engagent pas au fond. La liberté de l'individu y est entourée et prévenue par un Etre qui, pour n'avoir pas l'immobilité logique de la substance objectivée, n'en déborde pas moins dans toutes les dimensions le jaillissement de l'existence individuelle. La liberté, pour lui, est un infini souverain, mais elle est liberté *devant Dieu*, ou mieux, *en Dieu*. Tout au plus pourra-t-on se demander si l'expression existentialiste de la liberté chrétienne n'obscurcit pas à l'excès le point où la liberté surgit en moi du réseau de la nature, jusqu'à faire de sa certitude centrale un pur fidéisme. Jaspers suit et développe Kierkegaard quand il montre que je vis ma liberté comme une origine, un surgissement, que je ne la vois pas comme un objet, un cheminement étalé sous mes yeux (comparer l'analyse semblable, moins radicale cependant, de Bergson). Aussi ai-je de ma liberté une certitude sans réserve bien qu'elle ne puisse être ni prouvée ni fondée. Mais ici encore, Jaspers fait déjà figure de solitaire entre les deux existentialismes. Dans un univers chrétien la liberté n'est pas déterminée, mais elle est prévenue, appelée, accueillie, transfigurée. Sa gravitation est *universelle*.

Le problème est tout autre, quand l'existence est érigée en affirmation pure dans un univers où elle n'a plus de face à face, ni Dieu, qui n'est pas, ni l'être, qui fuit sous l'approche. Sartre reproche aux morales laïques et radicales-socialistes de vouloir supprimer Dieu avec le moins de frais possible. Dieu n'existe pas, ont-elles dit, mais rien ne sera changé. Bien au contraire, répond Sartre,

avec raison, si Dieu n'existe pas, tout est changé. Il n'y a plus de valeurs intelligibles, de bien *a priori*, de lumière intérieure. « Il n'y a plus de réalité que dans l'action »¹². L'homme n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes. La vie n'a pas de sens *a priori* : c'est à chacun, en vivant, de lui donner un sens. « Avant tout, et en premier lieu, les œuvres ! C'est-à-dire l'exercice, l'exercice et encore l'exercice ! La foi qui en fait partie se trouvera par surcroît, soyez-en certain. »¹³ De Nietzsche à Sartre, le circuit est souvent aussi direct. Nous voyons à ce point le souci de l'intériorité glisser à la passion de l'intensité. Du moment où l'homme ne trouve en soi plus rien de donné, au double sens de déjà là, et d'offert, il ne connaît plus le lien, fondement du religieux, mais seulement l'exaltation. En termes plus froids, pour Sartre, il n'y a pas dans l'homme de données, mais seulement des conduites ; pour la réalité humaine, être se réduit à faire¹⁴. Elle ne reçoit ses fins ni du dehors ni d'une nature intérieure. Elle les produit. Nous touchons ici un point de tangence entre l'univers sartrien et l'univers marxiste, à cette seule différence que pour le marxisme la réalité humaine est conçue comme totalité historique, et non dans la discontinuité des destins individuels. Nous évoquions Luther à propos de Heidegger. Au fond, Sartre évoque assez bien le Luther d'un athéisme dont Marx serait le saint Paul, apôtre et fondateur d'Eglise. Seulement, Luther niait l'Eglise pour exalter la toute-puissance de Dieu sur le néant de l'individu. Sartre, derrière les églises athées et leurs dogmes, nie leur dieu laïcisé, Histoire ou Causalité, pour affirmer la toute-puissance du néant individuel : il faut bien qu'un Luther athée place quelque part son premier moteur.

Une fois la liberté désorbitée, il n'est plus imaginable qu'on lui fasse sa part. Elle est souveraine. Que signifie le déterminisme ? Le déterminisme n'est pas la conclu-

12. *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 38.

13. NIETZSCHE, *Aurore*, § 22.

14. *L'Être et le Néant*, 555.

sion d'une expérience, c'est une conduite d'excuse, et même le fondement de toutes les conduites d'excuse. Il objective mes possibles, en les regardant du dehors, comme les possibles d'un autre, dans un « en-soi » figé où ils s'identifient déjà à leurs effets. Il n'y a plus alors entre le possible et l'acte ce saut inquiétant, cet abîme créateur, qui est l'être même de notre expérience de l'acte libre, mais une ressemblance familiale, rassurante, qui désarme à nos yeux le danger de l'action¹⁵. Les causes qu'assigne le déterminisme à notre action, ce sont des états de fait perçus comme des manques. Or aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le considérer comme un manque, aucun état de fait ne peut donc déterminer un acte quelconque. L'ouvrier de 1830 n'agit pas, parce qu'il ne sait encore concevoir un état social où ses souffrances n'existeraient pas. C'est moi qui, dans la perspective de mes projets, donne l'être aux mobiles et aux motifs, les façonne à l'orientation qu'ils doivent feindre de provoquer. La psychanalyse du mobile est ici semblable à celle de Spinoza, mais l'origine secrète du mobile, au lieu d'être placée dans l'ordre du monde, est ramenée dans l'immanence individuelle. La liberté est ainsi constituée en circuit étanche sur elle-même : « L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre, ou il n'est pas »¹⁶. La liberté est une « totalité inanalysable ».

Liberté totale. On pense tout de suite : liberté *arbitraire*. Bien que Sartre s'en défende, il n'est pas douteux que le héros sartrien ne retrouve la tentation de la gratuité gidienne : ne tenir à rien, n'être rien : ses personnages affirment souvent cette gourmandise d'aséité absolue¹⁷. « Être sans odeur et sans ombre, sans passé, n'être plus rien qu'un invisible arrachement à soi vers l'avenir »¹⁸.

15. *L'Être et le Néant*, 78 s.

16. Id. p. 516.

17. Par ex., *L'âge de raison*, 17-18, 35, 69, 77, 143, 249.

18. Id., 93.

Mais il sent aussi que cette tentation est le chemin d'un nouvel esclavage¹⁹ et que choisir d'être un *homme* c'est choisir d'avoir *une vie*, de poser des actes irrémédiables²⁰.

Je ne saurais l'esquiver puisque je suis un Etre-en-situation, qui ne peut vouloir n'importe quoi n'importe quand. C'est à ce point qu'à première inspection, quand je fais la somme de toutes les contraintes qui pèsent sur moi et de toutes les limitations qui ligaturent mes actes, je semble être fait plutôt que me faire. Toutefois, à peine saisie par ce réseau de limitations, la liberté sartrienne reprend sur elles sa souveraineté. L'obstacle qui barre ma route, c'est ma liberté qui lui donne son coefficient d'adversité. « Qui me délivrera de ce corps de mort », s'écrie saint Paul. Mais ce corps de mort n'embarrasse mon élan spirituel que parce que cet élan a d'abord formé le projet de le dompter. Pour celui qui s'abandonne à ses sollicitations, le corps n'est plus une barrière. L'opprimé se sent « libre » dans la pire dictature s'il a d'abord abdiqué une liberté exigeante. Le passé même n'agit que dans le sens que je lui donne : ce n'est pas l'héritage de 89 qui presse sur notre histoire, mais notre manière de le concevoir et de le porter. Au surplus, il faut qu'il y ait obstacle pour qu'il y ait acte libre, distance entre le simple projet d'une fin possible et sa réalisation, choix et victoire. Il est vrai que se développant et se trempant contre l'obstacle, la liberté trouve quand même, finalement, des limites infranchissables : celles-là sont, pour Sartre, la marque de sa facticité, de la contingence originelle d'où elle surgit : « Nous sommes une liberté qui choisit, nous ne choisissons pas d'être libres : nous sommes condamnés à la liberté ». La liberté est limitée par ce qu'elle est. Ainsi, « sur quelque plan que nous nous placions, les limites qu'une liberté trouve, elle les trouve dans une liberté ». Il n'y a pas d'accident, pas de fatalité. Tout m'est une occasion, ou mieux encore, une chance.

19. D°, 125.

20. D°, 125, 190, 307.

Nous touchons ici au nœud le plus obscur de la pensée de Sartre. Elle ne s'exprime pas d'ailleurs sur ce point avec une cohérence et une clarté parfaites. L'affirmation de ma totale liberté est juxtaposée plus que liée à l'affirmation que « ma liberté dépend entièrement de la liberté des autres ²¹ ou qu'elle recouvre un conditionnement total ²². Dramatique dans son premier accent, la liberté sartrienne esquive finalement le drame, puisqu'en fin de compte elle ne rencontre jamais de limites. Il n'y a limite, en effet, que dans l'action vue, pour le regard extérieur qui objective le tracé de la liberté. Mais la liberté vécue ne rencontre pas véritablement l'obstacle puisqu'elle le fait, et ne rencontre jamais ses limites suprêmes, pas même la mort, puisqu'elle n'a pas en elle le pouvoir de les outrepasser. Ses limites ne lui viennent pas du dehors, mais d'une sorte de mollesse de sa nature même ²³.

Il est impossible de ne pas déceler ici un passage subtil du réalisme à un idéalisme dernier. Ce glissement semble inévitable sous le régime d'une liberté qui est finalement, comme tout l'être humain, non pas surabondance, mais indigence d'être. Elle n'est même pas de l'être ; comme le « pour-soi » avec lequel elle s'identifie, elle est manque d'être, néant. « C'est parce que la réalité humaine n'est pas assez qu'elle est libre » ²⁴. C'est mon écoulement permanent dans le néant que je suis qui me donne cette légèreté parmi les choses, c'est ma maigreur ontologique qui me rend si mobile, c'est l'aspiration de ce gouffre d'être en moi qui tourne vers moi l'occasion et la soumet à ma présence. La liberté ne donne pas à l'univers un couronnement et un sens, elle n'est qu'une perpétuelle intériorisation de la contingence, le retour au jaillisse-

21. *L'Existentialisme est un humanisme*, 83.

22. *Temps modernes*, n° 1, éditorial : « Nous concevons sans difficulté qu'un homme, encore que sa situation le conditionne totalement, puisse être un centre d'indétermination irréductible ».

23. *L'Être et le Néant*, 619.

24. *Id.*, 516.

ment de l'absurdité primitive. Le choix est absurde par hypothèse ²⁵.

Il est finalement vain de parler de situation si l'on élimine la rencontre : qu'est-ce qu'une limite à laquelle on ne se heurte jamais ? Vain d'édifier une pathétique de l'échec quand il n'existe aucune plénitude pour donner une positivité à l'échec (Nietzsche a vu justement qu'il n'y a de tragédie que de la plénitude). Il y a là comme une nécessité intérieure à l'ontologie sartrienne. L'être se révèle à nous par deux expériences sinon tout à fait incommunicables, du moins difficilement connectables : l'expérience de l'objectivation et celle de la subjectivation. Du moment où toute réalité posée hors du surgissement pur n'est qu'une hallucination du regard d'autrui, le soupçon philosophique va gagner toute position de l'être, fût-ce de l'être subjectif, qui gardera, par le seul fait de prétendre à l'être, comme une mauvaise conscience de l'objectivité diffuse qu'il accepte par le seul fait de s'étaler, si l'on peut dire, dans l'être. La tentation est dès ce moment fatale de réduire la subjectivité à un non-être jaillissant et isolé dans le monde, paradoxalement situé dans le monde et définit par cette situation, mais cependant ne rencontrant jamais le monde, paradoxe suprême en effet d'une théorie de la responsabilité absolue pour laquelle je ne suis responsable *devant* rien.

On sait l'importance capitale du *devant Dieu* chez Kierkegaard. C'est lui qui tient toute sa vision solidaire et le sauve du subjectivisme. Il y représente ce lien d'extériorité que le matérialisme isole et souvent hypostasie, mais qui est une donnée première de l'expérience existentielle. L'homme sartrien n'est *devant rien*, même pas, comme l'homme du libéralisme, *devant sa conscience*. Il est, je ne dirai même pas subjectivité pure, mais subjectivité volatilisée. Tout le problème est de savoir si notre expérience fondamentale n'inclut pas l'épreuve, non pas d'objets auxquels j'adhère, mais de réalités, comme dit

25. D°, 559.

Gabriel Marcel, que j'atteste. Si l'attestation est au cœur de la décision, ma liberté n'est plus surgissement pur, j'en suis le témoin autant que l'auteur, l'usufruitier plutôt que le possesseur. Elle n'est plus un pouvoir de *fabrication*, suivant le schéma que Sartre reprend de l'idéalisme (être, c'est se faire), mais un pouvoir de *transfiguration*, le pouvoir de transmuier perpétuellement le visage que tournent vers moi les nécessités. Mais une telle liberté rencontre précisément un visage des choses et des êtres, ce visage à la fois intimidant par ses puissances de nécessité et bouleversant par ses possibilités de libération, que nous avons décrit à propos de l'Autre. Elle donne sa complicité aux unes ou aux autres, mais dans un combat serré. Elle est une conquête. Il n'est pas de doute que Sartre et Heidegger ne veuillent la liberté comme conquête. Mais dans l'impuissance où ils se mettent à la ravitailler en être, on ne voit pas où ils trouveraient les instruments d'une victoire sur la nécessité des conditionnements, si ce n'est une victoire littéraire, par la magie brillante de l'artifice verbal. Leur liberté est en son fond une simple reprise du destin, une nécessité comprise et assumée.

L'opposition entre les deux existentialismes apparaît maintenant en toute clarté. L'existentialisme existentialiste, si l'on peut dire, celui de Kierkegaard, de Jaspers et de Gabriel Marcel, place l'action en tension entre une surabondance créatrice et un recueillement purificateur. L'existentialisme inexistentialiste la met en dispute entre une éthique de l'action pour l'action, indéterminée, passionnée, celle qui tente parfois les héros de Malraux ou d'Hemingway, et un consentement inavoué, presque contraint, à la nécessité du monde, entendons à la nécessité pour le monde de n'être pas nécessaire, à la nécessité de l'absurde, du saugrenu. L'homme, passion inutile, nourrit une action vaine.

Le danger d'une action aussi désorbitée de tout ordre préalable ou environnant est d'être ouverte sans défense à l'inhumain. Des polémiques grossières ont essayé de rattacher le sartrisme au nazisme. Nous ne voudrions pas

donner l'ombre d'une complicité à ces procès de tendance qui brouillent le dialogue au lieu de l'éclaircir. Mais il apparaît à l'esprit le moins prévenu que si la nature humaine est tout entière et sans prédisposition, devant nous, résultante et non pas directrice, personne au monde n'a autorité de condamner un homme ou une collectivité qui, dans l'énergie de la passion, pousseraient le destin de l'homme à quelque forme exaltante d'inhumanité. Il est vrai que, s'il existe quelque chose comme une nature humaine, elle ne peut être approximativement énoncée que par l'ensemble de l'histoire de l'homme, si l'on admet que l'histoire ait un sens qui n'est pas prénécessité ; toute définition que l'on donne de cette nature en cours de route risque d'être faussée par un préjugé historique radical. Mais si rien en l'homme ne dépasse l'histoire, cette histoire fût-elle l'histoire de sa liberté, il est livré sans jugement à l'histoire. Le sens de l'histoire, en 1940, pour l'Europe, c'était la servitude. La liberté du S.S., à ses propres yeux, c'était de créer Dachau. Si redoutables que l'on estime l'aveuglement et la paresse des pseudo-essences, il nous faut un mur contre de telles aberrations et ce ne peut être qu'une certaine idée de l'homme révélée dans l'histoire, mais transcendante à l'histoire.

VII

EXISTENCE ET VERITE

NOUS avons jusqu'ici accepté comme allant de soi l'expression de philosophie existentielle. Mais on peut se demander s'il est possible de parler encore de philosophie tout en affirmant qu'il n'est de réalité que l'existant singulier. Une controverse significative s'est engagée, il y a quelques années, entre M. Jean Wahl et M. Gabriel Marcel. Peut-être, dans la perspective existentialiste, suggérerait le premier, y a-t-il plus de leçons philosophiques à tirer de la vie de certains existants que d'une philosophie de l'existence. A quoi M. Gabriel Marcel répondit justement qu'on ne peut saisir le message d'un homme vivant sans la grille d'une philosophie interposée. Toute existence est ambiguë : je puis expliquer Nietzsche par sa pensée exprimée, mais aussi par la psychanalyse et la clinique. Selon ma philosophie préalable, je poserai telle ou telle question, je construirai tel ou tel message. Les vies ne sont que des sources de philosophie, elles ne constituent pas une philosophie ¹.

Mais voilà bien le point embarrassant pour tout existentialisme. Le recueillement qui nous porte à la découverte de l'existant ne nous enferme-t-il pas dans la subjectivité murée de l'existence ? Pour nous déprendre de la dispersion mondaine, ne nous « engluons »-nous pas

1. *Bulletin de la Société de Philosophie*, oct-déc. 1937 : « Objectivité et transcendance ».

en nous-mêmes ? N'est-il pas contradictoire de parler d'un monde des existants, puisqu'il exigerait pour être pensé un point de vue objectif, extérieur aux existants ? Dans une philosophie qui accorde le primat à l'intensité du vécu, y a-t-il place pour l'idée de vérité, liaison supra-personnelle entre les existants ? L'intensité exclut-elle la totalité ? Le singulier admet-il un universel qui soit autre chose que généralité illusoire ? Problème moderne, mais qui n'est après tout qu'un rajeunissement de la vieille querelle des universaux. Nous l'avons rencontré plusieurs fois déjà en cours de route. Nous avons vu qu'il est introduit par l'ambivalence du mouvement d'intériorisation, ontologiquement solidaire de notre projection vers le monde, psychologiquement toujours incliné vers le repliement schizoïde. La crainte de l'immobilité objective induit perpétuellement les existentialistes à oublier cette solidarité, qu'ils affirment cependant tous, du vers-le-dedans et du vers-le-dehors. Or il nous est apparu sur l'exemple limité de Sartre, que si l'on exclut de l'existence authentique toute composante objective, la subjectivité se vide infailliblement de son être.

L'existentialisme oscille ici entre deux pôles. Au pôle kierkegaardien (formé, ne l'oublions pas, en plein romantisme) la méfiance de l'objectivité est la plus forte. Les phénoménologues, par contre, et ceux qui ont subi leur influence, ont tenté de lier à la théorie de l'existence une théorie de l'être, de sauver parallèlement l'authenticité et la vérité.

*
* *

Il y a dans la pensée des phénomènes de crispation comme dans l'organisme. La vision de Kierkegaard était offusquée par l'objectivisme de Hegel et s'est définie tout entière par rapport à lui. « Objectivité » n'a jamais évoqué, pour Kierkegaard, un mouvement qui saisirait l'existant à la racine de son jaillissement pour l'incliner vers l'universel ; il n'a jamais conçu l'objectivation que comme un étalement ou un établissement qui étouffe

l'existence même. Quand il évoque l'objectivité, il entend le système, et par derrière le système (car la perspective religieuse commande toujours chez lui la critique philosophique), l'immobilité spirituelle de la certitude où la vérité vécue est devenue vérité sue ou mémorée, objet-cadavre. Nous trouvons chez Descartes cette même angoisse de la vérité qui a perdu le soutien de l'adhésion actuelle et ne représente plus qu'un entêtement, ou un donné injustifié. Nous sommes à même maintenant de comprendre cette affirmation du *Post-Scriptum* ² : « Ce n'est pas la vérité qui est la vérité, mais c'est la voie qui est la vérité, c'est-à-dire que la vérité n'est que dans le devenir, dans le processus de l'appropriation, et qu'ainsi il n'y a pas de résultat ». La solidité ne vient pas à la vérité d'une cohérence extrinsèque, marque du système, mais de la foi donnée à son incertitude objective, qui est, au contraire de l'opinion commune, le signal même par lequel elle s'annonce : « L'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée, voilà la vérité » ³. Il est dans la nature même d'une vérité destinée à un existant qu'elle soit saisie par croyance, et non par certitude : la certitude éliminerait le risque et la passion, elle ne révélerait pas une vie à une liberté, mais un objet à un enregistrement. Loin qu'une conviction soit déconsidérée par le fait d'être subjective, elle n'est conviction humaine que par cette subjectivité.

On aperçoit la très riche intuition qui est incluse dans cette perspective prise sur l'idée de vérité. On ne peut toutefois dissimuler qu'il est à peine besoin de la forcer pour dissoudre l'idée de vérité tout aussi bien qu'on le ferait, à l'opposée, en éliminant l'appréhension subjective du jugement de vérité. A quelques lignes du passage que nous évoquons, Kierkegaard avoue le primat qu'il donne, dans l'acte d'adhésion, au *comment* (on adhère) sur le *ce qui* (est reçu). On peut ne pas aller au bout du chemin où l'on s'engage ainsi, mais il est certain que ce chemin

2. p.50.

3. *Post-Scriptum*, p. 134.

mène à installer une certaine indifférence au contenu de la vérité en faveur de ce qu'on peut appeler sa puissance d'effervescence, laquelle, on le sait, n'est pas un signe infaillible de sa qualité. Mais ce serait sans doute retourner au système que de mener à bout une réaction au système, et l'antisystématisme de Kierkegaard le retient sur la pente que nous indiquons.

Cependant, livrer la vérité aussi entièrement à la ferveur subjective, c'est risquer de bloquer du même mouvement les voies de la communication, sans laquelle il n'est plus possible de parler de vérité. Nous avons déjà décrit cette tentation de l'incommunicable chez Kierkegaard. Le « penseur subjectif » est le penseur du secret. Il préfère même, comme Socrate, ne pas être compris : il supprime ainsi l'inévitable malentendu. Aussi son instrument propre d'expression n'est-il pas le discours, mais le paradoxe. Le discours étale, publie, objective. Le paradoxe est l'étincelle qui jaillit au frottement de l'éternel et du langage. Effet de ce choc indicible, il est quand même instrument d'un verbe, l'instrument qui provoque l'incertitude objective dans une atmosphère de passion subjective⁴. Ce n'est pas que la vérité éternelle soit en elle-même paradoxe : mais elle l'est toujours dans son rapport à un existant. Le paradoxe a pris plusieurs noms au cours de l'histoire. Il s'est appelé l'ignorance socratique, il a inspiré le *Credo quia absurdum*. Personne n'en écrira la logique : il ne se justifie que paradoxalement. Il n'y a pas d'explication du paradoxe, sinon de saisir toujours plus profondément ce qu'est un paradoxe, et que tel paradoxe est paradoxe. C'est ainsi que le Christianisme, étant la vérité suprême, ne veut pas être compris ; le maximum de compréhension qu'il requiert, c'est de comprendre qu'il ne veut pas être compris. Mieux vaut un homme que le Christianisme scandalise, et qui par là est mis en rapport direct et profond avec lui, qu'un spéculateur qui le « comprend ». La vérité qui séduit,

4. *Post-Scriptum*, 135.

séduit toujours par d'autres appas que les beautés invisibles du vrai : la laideur de Socrate était une valeur philosophique ; elle garantissait l'authenticité de son influence ⁵.

Mais aucun nihilisme logique ne peut tenir jusqu'au bout. Quand il a poussé le paradoxe à sa pointe, nous trouvons toujours, chez Kierkegaard, dans un coin de page, le remords ontologique du philosophe. C'est ainsi qu'il ne cherche nullement, comme l'irrationalisme moderne, à couvrir le monde d'ombres et d'opacité. L'intériorité est à elle-même une lumière intelligible, comme chez saint Augustin. « La transparence de la pensée de l'existence est justement l'intériorité ⁶ ». Si « d'une façon générale, passion et réflexion s'excluent » ⁷ l'homme de la foi garde toujours un grand respect pour la raison. Il s'en servira pour tout ce qui est du ressort de l'humanité commune, pour comprendre les attitudes et les objections d'autrui. Si, dans son rapport au Christianisme, il croit contre l'intelligence, dans ses rapports extérieurs au Rapport essentiel avec l'Absolu, il se sert incessamment de l'intelligence, ne fût-ce que pour prêter attention et lucidité au fait qu'il croit contre elle ⁸. Au surplus, il est radicalement impossible à une philosophie religieuse, pour qui la vie de la subjectivité même est reçue et se déroule *devant Dieu*, de s'évanouir dans la subjectivité pure. Duhem a montré, à travers l'histoire des sciences, comment non seulement l'idée d'Etre Absolu, mais l'idée de Monde un et consistant s'est formée dans et par la religion.

Nous trouvons chez Jaspers la même dialectique surtendue, avec une force de rupture accrue par des moyens philosophiques plus élaborés, nous constatons aussi le même arrêt au bord de la rupture. Au départ, la dislocation de l'être paraît irrémédiable. Il y a incompatibilité

- | | | |
|----|----|---------|
| 5. | d° | 142 sq. |
| 6. | d° | 169. |
| 7. | d° | 415. |
| 8. | d° | 382 sq. |

entre l'universel et l'existence. Toute ontologie unitaire suppose une totalité des existants. Or l'existence comme telle est irréductible, jaillissante et ineffable : l'idée n'a pas de prise sur elle, ni la loi, ni le rapport. Les unités humaines ne peuvent être les membres d'une unité totalisante. Il n'y a donc pas de vérité de tous, ni de vérité pour tous, ni, hors de l'histoire, de vérité de tous les temps. La philosophie de l'existence ne peut qu'éclaircir des *cas* individuels, décrire des *situations discontinues*, sans que jamais ces investigations dépassent en portée l'aire d'existence où elles ont été suscitées. La philosophie doit renoncer à l'extension, tentation de l'idée traditionnelle de vérité, pour l'étroitesse profonde ; à l'organisation, pour l'incursion. Elle ne me conduit ainsi jamais à *la* vérité, mais à *ma* vérité d'existant à la recherche de la signification de l'existence, à travers ma propre existence. Cette vérité, je ne puis en sortir, la dominer du dehors pour la comparer à d'autres. Libéré par elle au cœur de moi-même, je reste cependant englobé en elle, elle n'est vérité, éveil et vie, que pour moi seul. Ce n'est pas qu'elle me ferme sur moi. Elle crie vers l'autre, elle appelle un écho. *De profundis clamavi ad te*. Elle n'est pas exposition (on retrouverait ici, lié au thème de l'appel, le thème de la pudeur, opposé à la publicité hégélienne), elle est *invocation*. Cet appel peut bouleverser un autre existant et l'éveiller à *sa* vérité, peut-être harmonique de la première, mais non communiquée ; il n'agit pas suivant les voies extrinsèques de la démonstration ou de la persuasion. Il n'y a pas transmission, mais induction de pensée à distance. Tout effort pour échapper à cette condition de la vie spirituelle est une fuite de l'inquiétude existentielle vers la mort de l'esprit, la tentation de Parménide et de Kant, de Nicolas de Cuse et de Spinoza. Dans cette première perspective, il n'y a donc pas d'existence en général ou de vérité, mais seulement ces existants concrets que voici.

Toute expression de l'existence, sortant de l'ineffable, est donc ambiguë et trompeuse. Une fois qu'il a rencontré

cette vérité fondamentale, l'existant abandonne la passion du savoir, poursuite épuisante d'ombres vaines et de solitudes loquaces, pour la passion nourrissante du *non-savoir*, il délaisse la philosophie du *jour* pour la philosophie de la *nuit*. Son expression propre, que Kierkegaard, artiste et virtuose du verbe, avait fixée dans le paradoxe, le philosophe Jaspers la centre sur le *chiffre*. Un chiffre indéchiffrable est la seule parole possible de la transcendance à l'existence. Elle ne peut lui transmettre un contenu exprimable en termes préhensibles comme le concept, mais seulement un signe irrationnel (le *signe* pascalien, équivalent du paradoxe et du chiffre) qui propose à la liberté une révélation sans mots. Cette révélation est à la fois surabondante et décevante. Elle ne se livre que par équivoques et antinomies. Seul la liberté peut l'approcher dans l'obscurité fervente du non-savoir.

Nous voici donc enfermés, semble-t-il, dans une prison plus obscure encore que l'intériorité kierkegaardienne, qui s'illuminait incessamment du ruisseau de sa propre lumière.

Mais la description que nous venons de suivre serait elle-même une explication et un système si elle n'était disposée dans un rapport de tension et d'ambivalence irrésoluble avec un second aspect des choses. D'une part l'existence dure ; elle ne se conquiert sur le temps que dans la répétition ; dès qu'il y a répétition, il y a commencement de généralité ; dès qu'il y a commencement de généralité, il y a commencement de système. Une expérience qui ne serait qu'unicité absolue, ne serait plus, car une expérience qui ne saurait se répéter interdirait cette communication de soi à soi, cette présence de soi devant soi, qui constitue l'expérience existentielle. Le système même, et plus généralement l'objectivité, bien que funestes, sont donc nécessaires à la vie de l'esprit, pour affirmer sa tension, et se conquérir en les niant. Plus on avance dans l'œuvre de Jaspers, plus est manifeste cet effort héroïque de l'existant pour vaincre la déchirure de l'existence. Rappelons-nous : l'existant ne peut voir

l'être face à face, mais il peut l'entrevoir d'une certaine façon, l'éclairer d'une vision marginale. Qu'est-ce que l'effort de transcendance⁹, sinon l'effort, vain mais non pas vide, pour rompre les limites de l'être brisé ? Et qu'il ne soit pas vide, n'est-ce pas le signe qu'une force de réconciliation travaille la diaspora de l'Etre, que l'ineffable n'en est pas le dernier mot, ni l'impuissance la dernière possibilité ?

Ainsi la solitude jaspérienne, si elle n'est pas explicitement, comme l'unicité kierkegaardienne, un *devant-Dieu*, est cependant un *devant-autrui*, dans l'invocation, et *devant-l'Etre*, dans la transcendance. Un « devant » qui ne se dégage jamais entièrement, mais qui est là, là-devant. S'il n'y avait pas de structure commune entre appelant et appelé, comment y aurait-il réponse ? Comment l'individu Jaspers pourrait-il faire une philosophie de l'existence, même concluant à la non-généralité de l'existence, au lieu de simplement se raconter, lui existant ? C'est ce qu'il a parfaitement senti lui-même. Une philosophie de la condition humaine est toujours à quelque degré une philosophie de l'essence. Mais au lieu d'une essence continue, d'une sorte de mana ontologique diffusé sur la totalité des existants, Jaspers voit l'unité intime des existants comme un frémissement en chaîne d'appels et de réponses, de ferveurs et de libertés dialoguant et s'affrontant dans leur commun effort de transcendance. L'autre n'est pas néant et hostilité pour l'autre, ou il ne l'est que dans la dispersion élémentaire de l'indifférence et du conflit. L'autre est présence et appel, l'autre est *semblable* tout en restant irréductiblement autre dans la condition malheureuse où nous nous trouvons. Mais si le *dialogue* — tour à tour combat et communion — constitue l'existence même, comme l'affirme Jaspers, il ne peut plus y avoir autant de vérités que d'existants. L'existence n'a pas seulement pour être d'être, elle a pour être d'apparaître. En elle-même, elle est dehors en

9. Jaspers nomme parfois la transcendance le particulier-général (*Einzigallgemein*).

même temps que dedans, intention en même temps qu'intensité. Dès lors il n'y a plus de péché originel de l'objectivité : « Par la philosophie, l'objectivité est *mise en question*. Mais le danger de cette réflexion est de dissoudre tout contenu... et d'échouer au nihilisme. Le but de la philosophie, c'est une possession *nouvelle* de l'objectivité, qui est alors le moyen d'apparaître de l'existence ». Il ne faut plus parler de la mort de l'objectivité, mais, au sens où Unamuno évoquait l'agonie du christianisme, d'une agonie de l'objectivité, d'une lutte passionnée, nécessaire, malheureuse mais transformante, de l'être avec sa manifestation.

On sait combien vivement Heidegger proteste de la différence de sa philosophie *existentielle* avec la philosophie *existentielle* de Jaspers et Kierkegaard. Ceux-ci, affirme-t-il (nous savons maintenant au prix de quelle simplification il peut l'affirmer) ne connaissent que des existants humains singuliers et incommunicables. Il ne cesse de proclamer comme eux que son but dernier est, à l'opposé, d'élucider le sens de l'être en général, récusé par Jaspers. Il doit cependant partir de l'expérience qu'en peut avoir l'existant humain. Or l'existant humain, dans le monde d'Heidegger, n'a pas d'être à connaître en face de soi. Il connaît l'être dans son propre être, le *Dasein*, en même temps qu'il s'affirme dans la projection de ses possibles. Le *Dasein* est à la fois *cet* être concret, et l'être en général. Il ne nous livre pas une vérité en tant qu'il nous découvrirait, sous des particularités, un absolu. Il n'est de vérité que celle qu'il déroule. On peut parler toutefois de vérité universelle dans la mesure où la structure de tous les *Dasein* est identique. On voit mal, à vrai dire, comment cette identité peut être fondée dans une philosophie qui dépasse incontestablement le subjectivisme psychologique, celui qui enferme toute vérité dans l'individu, mais pour un subjectivisme ontologique, où le *Dasein* vécu est donné comme le Révéléateur de sa propre révélation et d'elle seule, sans transcendance impli-

quée, sans que nous puissions discerner avec sûreté ce qui, dans sa manifestation, relève de l'être singulier, et ce qui relève de l'être humain en général. La même gratuité se retrouve chez Sartre. « En 'se choisissant, (l'homme) choisit tous les hommes »... « Il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être »... « Rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous »¹⁰. Ces affirmations avancées sans aucun soutien apparaissent on ne peut plus arbitraires dans une philosophie qui rejette radicalement l'idée d'une nature humaine. Sartre, il est vrai, quelques pages plus loin, rétablit une certaine universalité de la condition humaine, non pas donnée, mais en perpétuelle construction dans la compréhension que chaque homme peut former des projets de tout autre homme. Nous le suivons tant qu'il affirme, contre une conception statique de l'homme, que les hommes font progressivement l'humanité dans un effort largement imprévisible. Mais encore une fois, si les notes d'une gamme et les lignes générales d'une harmonie se prêtant d'ailleurs aux plus miraculeuses combinaisons, ne leur étaient proposées dans un ordre de valeurs, leurs improvisations individuelles, aboutissant à des inventions quelconques où toutes les formes possibles d'humanité sont incluses, récuseraient comme une prétention sans fondement, ridicule et arbitraire, tout effort pour en juger ou pour les régler.

Qu'elle y réussisse ou non, il apparaît donc que toute philosophie existentielle est intérieurement travaillée par le souci de lier existence et vérité. Le fruit de la critique existentielle, ce sera d'avoir définitivement déconsidéré cette manière de présenter l'essence comme un

10. *L'existentialisme est un humanisme*, 25.

objet si abstrait que l'essence qui n'existe pas paraisse offrir la même nature que l'essence qui existe, et que l'existence ne soit plus qu'un simple complément contingent de l'essence. La critique existentielle nous aura habitués à considérer qu'au contraire toute essence réelle est l'essence d'un acte, qu'ainsi c'est l'essence qui est le complément de l'existence, et non pas l'inverse¹¹. Une fois l'essence ainsi revitalisée ou réexistentialisée, il n'y a plus, d'elle à l'existence, cette coupure mortelle qui obligerait l'existence à s'affirmer contre toute intelligibilité, dans l'obscurité absolue, jet noir (Jaspers) ou pâte stupide (Sartre) de l'être brut. L'existence est, sous le regard de l'homme, déjà pétrie d'être intelligible, elle nous porte du même mouvement, bien qu'à travers une dialectique blessée, à la vérité et à l'intensité.

Il reste, des échecs de l'existence et de l'intelligibilité, qu'un existant ne connaît jamais *la vérité*, mais seulement, et mal, un petit nombre de vérités. Il ne se confine pas pour autant dans la simple exaltation de son existence. S'il ne cherche pas la vérité en général, une vérité qui ne serait la vérité de personne, il est lié dès son surgissement à un *esprit de vérité*¹² qui l'entraîne à briser la complaisance de soi et à poursuivre, au-delà de son expérience brute, l'universel vivant, indissolublement Vie et Vérité. L'horizon de vérité qu'il découvre ainsi, de plus en plus large à mesure qu'il se détache de soi, n'est pas un cadre impersonnel où l'existant, d'esprit subjectif, deviendrait, comme on dit, un esprit « objectif ». C'est un suprapersonnel avec lequel il reste dans un rapport personnel qui évoque une sorte de loyalisme¹³.

Mais les chemins qui mènent à cette alliance sont des chemins embrouillés où rarement la ligne droite atteint le but. La méthode existentielle d'approche de la vérité ne peut être que dialectique, brisée, rusée. Tantôt elle devra accepter les tunnels du non-savoir. Tantôt jouer

11. Cf. E. GILSON, dans *l'Existence*, Gallimard, 1946.

12. Gabriel MARCEL : *Homo Viator*, 135.

13. ROYCE, rappelé par G. MARCEL, *Homo viator*, 217-18.

de la valeur ascétique de la négation. Tantôt, taire toute parole, à ce moment où les paroles les plus pures se révèlent empoisonnées, les plus libres, nouées à notre insu. Tantôt, jouer de l'alternance et scandaliser de droite et de gauche pour forcer le chemin direct : « S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible »¹⁴. Cette nouvelle logique n'existe encore qu'à l'état fragmentaire. Ce serait une grande tâche de l'édifier.

14. PASCAL *Pensées*, 420.

VIII

LE ROYAUME DE L'ETRE EST PARMI NOUS

DEPUIS Nietzsche, la pensée moderne est hantée par la phobie de l' « arrière-monde ». Elle évoque le promeneur nocturne qui redoute son ombre plus que le silence qui l'entoure : mon ombre inquiétante, un autre qui n'est pas un autre, un étranger surgi de moi et attaché à moi, un néant qui ne me lâche pas et m'obsède plus que moi-même. L'homme pensant, au xx^e siècle, semble lui aussi craindre plus de rencontrer son ombre dans l'univers que d'y trouver la solitude absolue. Cette crainte devient parfois hallucinatoire. Toute présence qui s'affirme au cours de l'expérience est dénoncée comme une projection, un double de nous-mêmes (ou des choses sous l'effet de notre présence) conçu pour renforcer à nos yeux la solidité douteuse de notre univers. Je suggère à Sartre d'appliquer la psychanalyse existentielle à cette phobie du Double, puisque aussi bien elle n'est pas absente des premières pages de *l'Etre et le Néant*. La psychanalyse classique s'en est occupée précisément et nous révèle dans la crainte du Double l'angoisse figurée de nos propres abîmes. Mieux encore, cette crainte paraît exprimer de manière ambivalente le conflit entre le désir que l'évidence chaque jour plus solide du monde n'efface point la signification de notre présence, et le scrupule de réduire ce monde par fraude à notre mesure. Mais dénoncer un effet d'optique ne suf-

fit pas à en éclairer la cause. Il reste à savoir si l'« illusion de l'arrière-monde » ne suppose pas, dans sa généralité rebelle à toute réduction, une intuition difficilement exprimable dont elle n'est qu'une image grossière.

La crainte de lui donner prise vient, par une sorte de surcompensation, corroder jusqu'à cette présence de l'être à soi-même, jusqu'à cette répétition vivante et à cette ressource généreuse qui constituent l'expérience immédiate de l'être. L'être en sa vie la plus intime nous suggère bien un arrière-être, une épaisseur ontologique. Mais elle n'est pas la grossière projection, sur un écran abstrait, de l'être révolu ; elle révèle la source vive de l'être, de sa surabondance et de sa persévérance. Le schéma de l'arrière-monde est certes un schéma primaire, et qui prête à des facilités de pensée. Mais ici comme souvent, il arrive que la saisie grossière d'une vérité mal dégagée soit plus valable que des aberrations longuement subtilisées. En critiquant le schéma de l'arrière-monde, on est allé jusqu'à nier l'être même, cet être qui jaillit de l'être, et le mouvement qui l'entraîne pour le faire surgir du néant.

Le néant de Sartre est en incontestable progrès sur ses devanciers. Jusqu'ici, quand on affirmait la souveraineté du néant, on faisait du néant une sorte d'objet, d'univers négatif, comme on l'entend quand on dit drôlement que le néant est la substance des choses. On n'a pas eu de peine à montrer que cette substance niée était encore une substance, dont la néantité ne pouvait être posée que de mauvaise foi, par une illusion des mots, qui permettent d'affirmer et de nier à la fois l'être de ce qu'ils désignent. Sartre a appliqué à ce substantialisme noir la critique classique de substantialisme clair, et rattaché la philosophie du néant à la dialectique. Le néant n'est pas, il se fait dans une défection, il pousse interminablement devant son absence la fuite d'une détotalisation qui n'a jamais été totalisée ; qu'« il se néantise » est une expression encore trop solide ; il faudrait recourir à ces neutres honteux dont la psychanalyse a usé avec profit pour dési-

gner un monde dont toute assise personnelle est exclue : « Ça néantise de partout ». Ça néantise beaucoup plus que ne l'avoue même le vocabulaire de Sartre, car en aucune façon, nous allons le voir, il ne garde le droit de parler de l'être.

Que contient l'idée d'être ?

Quand je me place devant l'être comme un observateur, ce qui est, c'est ce dont je ne puis entièrement disposer, qui m'est au moins en partie donné. Vu de l'intérieur, c'est ce qui se survit : non pas seulement l'identité de soi à soi, qui est une sorte d'inexistence étalée, mais la surabondance et le rebondissement, en un mot, la plénitude créatrice. Accepter l'être, c'est accepter qu'il y ait, devant moi, de l'autre que moi-même, et dans l'être, de l'autre être que l'être actuel. Nous tenons là une puissance positive de mouvement : la plénitude non actuelle, mue par sa surabondance intime. L'idée de plénitude créatrice occupe une situation centrale dans l'ontologie. Elle exprime à la fois l'abondance et le manque qui caractérisent notre expérience de l'être.

Sartre a pressenti cette dialectique de plénitude et de mobilité intérieure à l'être. Mais il la casse en deux. Il dresse l'un en face de l'autre deux tronçons d'être incommunicables auxquels il garde dès lors abusivement le nom d'être.

D'un côté, dans « l'être en soi », il fige la plénitude en massivité. Cette immobilisation est fatale du moment où il refuse à l'être toute dimension intérieure de spontanéité, toute ressource profonde. L'être « se dévoile comme il est ». Il n'y a pas de puissance ; tout est en acte. Il n'y a pas de secret, tout est manifestation. Si l'être semble se dérober à nos prises, fuir toujours vers un infini de révélation, ce n'est pas dans la profondeur de lui-même, mais latéralement : ce sont ses relations qui sont inépuisables, ce n'est pas son être. Un positivisme somptueux est ainsi substitué au positivisme sordide de nos pères, mais nous restons dans une ontologie positiviste, si les deux mots vont ensemble. L'être n'a pas de

via intérieure, ni pensée pensée de sa pensée, ni lumière de lumière, ni conscience de soi, ni palpitation de l'immanence : il est opaque à soi-même, précisément parce qu'il est rempli de lui-même. Il est massif, stupide. Il est isolé de son être et n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. Il est pleine positivité, sans réserve, insolite, insolent, il est « de trop » ¹.

Je ne sache pas que l'on ait encore souligné la gratuité de cette description. Elle se ramène à définir l'être sous l'aspect de l'objet, comme identité pure de soi-même à soi-même. Le riche langage psycho-sensoriel de Sartre fait ici illusion. Il tend à donner les apparences de la solidité à une description qui est celle de l'identité logique, c'est-à-dire — si tant est que l'existence est différence, survie, surabondance, — à une description de l'inexistence.

Ayant ainsi évacué la spontanéité et l'intériorité de la plénitude de l'être, il ne peut en aucune façon leur accorder l'être, puisque l'être, *a priori*, est pour lui immobilité. Une spontanéité qui *serait* « s'épuiserait dans un en-soi instantané » ². L'intériorité ne peut être qu'une « absence centrale » ³. Ceux qui ont visité les usines où l'on extrait le parfum des fleurs nous ont dit quel écoeurément peut soulever la tendre odeur de rose quand elle atteint une certaine densité. Sartre, par une sorte de pharmacie ontologique préalable, se donne d'abord de l'être une image saturée jusqu'à la nausée. En suite de quoi, il va respirer dans le vide pour se laver les poumons. Si la plénitude ne peut être *que* massivité, le mouvement de l'être, donnée immédiate de l'expérience, ne peut être que néant, infiltration dans l'être du néant, qui lui rend une densité acceptable. Telle nous paraît être, en psychanalyse existentielle, la genèse dérivée, chez Sartre, du *pour-soi*, second secteur de l'être. Mais le néant n'est pas une puissance, il ne peut donner au *pour-soi* la mo-

1. *L'être et le néant*, 11, 13, 33.

2. d° 195.

3. d° 353.

bilité et la force projective. Celle-ci ne peut lui venir non plus de l'immobilité stupide de l'en-soi. Elle ne peut donc être qu'une chute, ou si l'on préfère éliminer un terme qui peut sembler trop lourd de résonances morales, une fuite du pour-soi devant l'en-soi, devant, dit Sartre, l'engluement ⁴. Une fois de plus, nous rencontrons chez lui, dans le rapport de l'existant à l'altérité, cette sensibilité à l'emprise, cette intolérance du contact ontologique, cette dégénérescence de la *rencontre* dans l'*adhésivité*, qui semble bien le schéma le plus obsédant de sa vision du monde. L'autre peut être représenté par l'arrière-moi aussi bien que par l'arrière-monde ; s'engluer à l'autre, s'engluer à soi sont à ses yeux les deux menaces ontologique permanentes. Il a constitué l'être qui est en face de l'homme de manière à ce qu'il n'ait rien à offrir à l'homme sinon une avidité à le happer pour le résorber dans sa stupidité. L'être de l'homme ne peut plus que le fuir avec horreur. Cette constitution caricaturale, presque hallucinatoire de l'en-soi, semble trahir une sorte de revanche ontologique, dont le sens nous est offert par Sartre lui-même dans son analyse du sadisme.

Le sadique, rappelons-nous, est celui qui, ne pouvant posséder l'autre dans sa liberté, s'acharne à le réduire en objet pour nier cette liberté qui lui échappe. Tout se passe comme si, n'ayant présenté à l'existence qu'un désir de possession, et n'y ayant pas trouvé accès, car elle veut être invoquée et aimée, non appropriée, l'homme sartrien tournait contre elle le ressentiment de sa déception ontologique en se la donnant désormais comme une stupidité intolérable à l'être humain. La dévaluation de l'être en soi est la revanche de la possession déçue. Sartre ne s'est pas dissimulé d'ailleurs que l'impuissance à posséder éveille le désir de détruire, et il réduit la générosité même à une destruction accélérée. Cet être dévivié et inaccessible, l'homme sartrien projette alors en lui sa propre avidité.

4.	à°	193.
5.	d°	684.

Sartre, qu'on le remarque, n'abandonne pas entièrement l'ontologie classique. Il pouvait, comme le vitalisme et le subjectivisme, ramener dans le sujet vécu toute la réalité de l'être. Le fait qu'il maintienne un en-soi qui n'est pas l'homme, et qu'il refuse à l'être humain l'existence positive pour l'animer de néant implique qu'il admet dans l'être un élément irréductible de donné. Mais ce donné, comme il ne veut pas qu'il soit pour l'homme un donné reçu, ou consenti, il le constitue à l'égard de l'homme dans une telle hétéronomie que l'homme n'en peut être qu'accablé ou menacé. Son analyse, si la nôtre est valable, consolide dès lors un refus originel de l'être vivant.

Cette philosophie sans équivoque éclaircit une atmosphère brouillée par cent ans de compromis. Fidèle à l'esprit existentialiste, elle nous oblige au choix décisif. Positivismes et matérialismes contemporains, philosophies de l'indécision et du moyen confort, semi-matérialistes, semi-idéalistes, essayaient de se retrancher entre le refus de l'ontologie classique et le maintien d'un vague mode d'existence qui donnât encore prise aux œuvres de la science et aux jeux invétérés de la pensée. La position s'est montrée intenable. Au départ de toute philosophie et de toute existence assumée, se place le choix ontologique originel. Ou j'accepte l'être tel qu'il se propose, et il se propose comme être à découvrir et à accompagner, non comme objet à posséder. Je suis alors emporté par son mouvement dans une transcendance réelle dont je ne suis ni le facteur ni le maître : c'est ce qu'expriment à leur manière de vieilles dialectiques comme la preuve ontologique ou la preuve par l'idée de parfait. Ou je refuse l'être par un parti-pris originel symétrique de l'acceptation ontologique, et ce refus m'entraîne lui aussi infailliblement, s'il est mené avec lucidité et décision, vers une ontologie du néant semblable à celle de Sartre. La pensée de Sartre se ramasse en une preuve néontologique, preuve du néant par le dégoût du parfait, où la Nausée, répulsion pour l'être, tient le même rôle qu'en face, chez Pascal

par exemple, le « mouvement pour aller toujours plus loin », le mouvement interne de transcendance constitutif de l'Etre.

Ce n'est pas qu'une ontologie de la plénitude soit exclusive de l'affirmation du néant. L'ontologie chrétienne en est la preuve. Le néant originel de la créature, pour elle, hante aussi, selon le mot favori de Sartre, tout l'être de la création. Mais il la hante *dans* son être, il n'est pas constitutif *de* son être. Il pénètre jusqu'à la fibre le tissu de notre existence, comme le poison s'insinue dans la dernière de nos cellules. Si l'on entend les plus grands mystiques, il n'est même pas de chemin vers l'Etre absolu qui ne comporte une assomption préalable de cette présence du Néant, dans les nuits de la chair et de l'esprit. Mais seule l'expérience consécutive de la plénitude donne un sens à l'expérience introductive du néant. Car le moteur, ce n'en est pas le néant, mais la conscience du Néant, qui est reconnaissance impliquée de l'Absolu.

[**]

Nous sommes conduits par toutes les avenues de notre analyse à préciser définitivement cette notion de transcendance qui joue un tel rôle dans tout existentialisme, mais qui recouvre de l'un à l'autre des sens radicalement hétérogènes.

Transcender, c'est dépasser dans un mouvement. Le verbe est meilleur que le nom, et quand on emploie le nom, il faut en user comme d'un substantif d'action plus que comme substantif d'état⁶. La pensée objectivante a toujours tendance à faire de la transcendance une donnée, une situation élevée, que l'on imagine suivant le schématisme des plans superposés, ce qui nous livre à de grossiers quiproquos d'ordre spatial. Si la transcendance

6. BERDIAEFF : *Cinq leçons sur l'existence*, propose *transcendement* au lieu de *transcendance*. Mais il le fait par un sens insuffisant des nuances de notre langue : transcendance suffit à suggérer le mouvement.

n'était qu'un état hors de nos prises, comment la percevrions-nous comme un mouvement intérieur ? Notre existence est comme un acte sollicité de nous. Si transcender ce n'était qu'« être infiniment au-dessus de », comment Dieu le Transcendant par excellence pourrait-il être dit en même temps plus intime en moi que moi-même ? Les existentialismes, généralement, ont dégourdi en tous sens cette notion de transcendance : ils l'ont si bien assouplie qu'elle a plusieurs fois risqué d'y perdre toute consistance. Wahl note que chez Heidegger elle signifie : 1° la transcendance de l'existence sur le néant ; 2° la transcendance de l'existant à l'égard du monde ; 3° la transcendance du monde à l'égard de l'existant ; 4° la transcendance de l'existant par rapport à lui-même, dans le mouvement par lequel il se projette en avant de lui-même vers l'avenir. Une « transcendance » aussi éclectique recouvre toutes les confusions : elle tient de l'idée de plénitude, de celle de mouvement, et aussi bien de l'extériorité, de la domination. Même ambivalence multiple dans la notion sartrienne, voisine, « d'éclatement » de l'être, destinée à remplacer la vieille notion de substance, conçue comme persévérance étalée de l'être dans son être.

Dans cet usage devenu inconsistant, il nous faut aujourd'hui apporter quelque clarté. Nous distinguerons trois notions irréductibles :

1° La notion statique de *coupure* ou de *fissure* ontologique, dont Sartre, sous divers noms, fait un usage souvent fécond. Il y a fissure ontologique, par exemple, entre deux modes d'existence intimement mêlés comme Bien et Mal dans une même conduite, vérité et mensonge dans la mauvaise foi, être et néant dans l'existence humaine.

2° La notion prospective de *projet* ou, si l'on veut reprendre le terme que nous avons proposé, de *transpros-cendance*. Telle est la « transcendance » de l'être humain perpétuellement jeté en avant de soi chez Sartre ou Hei-

degger, sans qu'il soit pour autant élevé à un mode d'être supérieur ou à une plénitude plus achevée. Il ne s'agit en fait ici que d'une immanence articulée et projective, puisqu'en fin de compte c'est vers lui-même que l'existant se projette.

3° Enfin la *transcendance* proprement dite (*transascendance* selon Jean Wahl) qui est, au cœur de l'existence, l'expérience d'un mouvement infini ou au moins indéfini vers un plus-être, mouvement si bien inhérent à l'être, qu'il s'accepte ou se refuse avec lui.

La confusion des mots, que nous essayons ainsi de limiter, vient en partie de ce que l'expérience de la transcendance authentique, étant une conquête proposée à notre liberté, se présente toujours dans l'ambivalence. La liberté de l'homme ne peut en effet s'exercer que dans le choix ; le choix exige, pour être un vrai *saltus* de l'existant, que la vérité lui soit proposée comme énigme et l'action comme imbroglio.

Les deux premières « transcendencies » sont des thèmes communs à tout existentialisme. Au contraire des philosophies totalisatrices, du type Spinoza, Leibniz ou Hegel, la nature, pour l'existentialisme, est par définition celle qui fait des sauts, d'un Ordre à l'autre (Pascal), d'un stade spirituel à l'autre (Kierkegaard), d'un éclat à un autre éclat du monde brisé (Jaspers), d'un mode d'être à l'autre (Jaspers, Heidegger, Sartre). Tous ont également le sens aigu de la mobilité prospective de l'être humain. Mais la transcendance à proprement parler (au sens 3) ne se trouve que dans l'une des deux branches existentialistes que nous avons isolées, celle qui porte l'existentialisme chrétien et Jaspers.

Cette transcendance intérieure à l'être déconcerte par sa puissance éruptive les harmonies naturelles de l'homme. Aussi bien y a-t-il deux voies pour l'aborder.

L'une, la plus rare, est la voie heureuse. Le transcen-

7. La réminiscence platonicienne, la mémoire de saint Augustin, le « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé » de Pascal, le « devant Dieu » de Kierkegaard.

dant y est saisi directement comme plénitude commençante et gloire entrevue de l'être, dans l'expérience générale du *dépassement*. Cette expérience n'est pas une expérience solitaire. Elle implique une reconnaissance de l'être ⁷, l'acceptation d'un entraînement libérateur au lieu de l'obsession d'emprise qui hante l'ontologie de Sartre.

Elle est à titre élémentaire une expérience de l'inexhaustibilité de l'être. Nous avons déjà entendu Gabriel Marcel caractériser l'existence par le non-inventoriable. La pudeur dit : mon corps est plus que mon corps ; la timidité : je suis plus que mes gestes et que mes mots ; l'ironie : l'idée est plus que l'idée ; et le désir éprouve que la splendeur du monde ne tient jamais dans des mains d'homme. Cette inexhaustibilité, dira Sartre, est une inexhaustibilité horizontale, elle traduit l'infinité des relations de l'existant, non pas une sorte de ressource profonde. C'est jouer sur les mots. Peu importent les schémas imaginaires où je projette mon expérience de l'inexhaustibilité. Ce qui importe, c'est la réalité de l'infini qu'elle inclut. Il est tel que la richesse non découverte de l'être, au lieu de diminuer avec le nombre de mes prises, m'apparaît d'autant plus inépuisable que mon investigation s'y étend.

Très voisine de cette première expérience est l'expérience du *débordement*. Je ne puis contenir mon existence. Dans ma perception, déjà ma pensée couve et organise, dans ma pensée il y a déjà plus que ma pensée, dans ma volonté voulue, de sourdes volontés voulantes qui me portent au delà de mes buts conscients, et parfois à l'inverse. C'est sur ce type d'expérience que s'appuie la dialectique d'un Maurice Blondel, méthode d'immanence portant au dégagement d'une transcendance. L'enthousiasme est l'aspect affectif de cette expérience ontologique.

Si l'on met l'accent moins sur l'effervescence de ce plus-être intérieur à l'être, que sur le caractère inéluctable de son affirmation, sur la façon dont il prévient notre propre

actualité, on décrira une expérience de la *présence*, et, corrélatrice, une expérience de l'*attestation*. Nous avons rencontré plusieurs fois cette description chez Gabriel Marcel. Mon être n'est pas ma vie. Il est désappropriation incessante du « moi je », découverte de ce qui en moi m'emporte moi-même (à chaud, c'est l'expérience de l'admiration), recours à un être meilleur que mon être empirique, que mon être actuel ou que mon être individuel. C'est ici que jouent les expériences de la fidélité, du pardon, du loyalisme, qui sont à la fois négation de l'autonomie du solipsisme et de l'hétéronomie où certains croient devoir dégrader le rapport de transcendance. Mon être n'est pas seulement saisi dans la dérélition, comme « jeté là ». Il est aussi connu comme *placé-là* et prévenu, dans l'expérience du recours ou la nostalgie du pardon.

Mais l'être peut être perçu comme surabondant dans d'autres expériences que l'expérience directe de la plénitude. Rappelons-nous la place qu'occupent les malheurs de la conscience dans la tradition existentialiste. L'expérience de la plénitude ne peut être qu'une rare grâce dans le déroulement de l'existence malheureuse. La rencontre de la transcendance se fait plus souvent sous des formes négatives, non plus dans le dépassement, mais à travers la limite.

Au lieu de se révéler comme *inexhaustible*, elle s'affirme alors comme *irréductible*. Tel est le choc kierkegaardien de l'existence. Je ne me baigne pas en ce monde dans la lumière apaisante de l'éternel, je me heurte à l'éternel comme à un Autre absolu, irritant dans son altérité, hostile à mes projets, blessant pour ma raison, intraitable à mes paresseuses. Le choc est à la fois refus et révélation. Une expérience qui se déroulerait dans un monde fini et inventurable viendrait mourir à ses propres frontières comme l'eau sur la plage, sans angoisse, sans désirs excessifs, sans projets démesurés. La limite durement heurtée dans toutes les dimensions de l'existence affirme le surmonde sans le découvrir. Elle est, elle aussi,

comme l'expérience de l'inépuisable, une expérience positive. C'est ce qui apparaît clairement chez Jaspers. Les situations limites sont des situations auxquelles j'achoppe sans pouvoir les dominer. Elles se présentent ainsi sous un aspect négatif : dans notre condition, nous ne pouvons regarder par dessus, ou derrière l'exigence qu'elles nous présentent, elles sont des murs auxquels nous butons. Mais en même temps, elles me mettent en contact avec un sens obscur du monde qui ne peut être objet de conscience, bien qu'il soit appréhendé, dans l'échec même, comme transfigurant l'échec. Dans cette proximité hostile qu'est l'arrêt de la limite se révèle le lointain absolu, l'inabordable, comme présence secrète dans la nuit, *Deus absconditus*. La détresse du choix introduit la limite en tout point et en tout moment de l'existence, elle fait de l'expérience de la limite un double indétachable de l'expérience de la surabondance. La limite ainsi vibrante au bord de l'acte n'appelle pas à l'arrêt, mais au saut, à l'aventure, au pari.

Une dialectique négative se développe sur ces expériences. La raison a compétence partout où la pensée rencontre des objets. L'existentialisme n'est pas, comme on le dit parfois sommairement, un irrationalisme. Il fait à la raison un champ aussi large que beaucoup de rationalismes. Il affirme seulement que la raison n'est pas le seul mode d'appréhension de l'existence, et si pénétrante puisse-t-elle être (pourquoi fixer des limites *a priori* à sa pénétration), qu'elle n'est pas, dans la condition de l'homme, l'ultime instrument de sondage. L'existence est liberté, et par là non entièrement rationalisable. L'être transcendant ne peut, devant la pensée, s'immobiliser en objet. Le rapport originel d'une transcendance à une liberté ne peut donc être du modèle de la connaissance rationnelle. Kierkegaard et l'existentialisme chrétien en voient le modèle dans la *foi*, mode spécifique d'appréhension de l'existence par un existant. La foi est le contraire même de l'assurance, elle ne s'anime que par sa tension avec ce qui la nie, vivifiée par une effervescence permanente de doute à

l'état naissant, sans lequel elle ne serait pas un don libre. Son mode propre est l'incompréhensible (Pascal), le paradoxe (Kierkegaard), l'énigme, disait déjà saint Paul. Jaspers choisit une autre image : « Ce monde est le manuscrit d'un autre, inaccessible à une lecture universelle, et que seule l'existence déchiffre ». Le *chiffre* est le médiateur entre la transcendance et l'existant. Il n'est pas lisible à l'entendement commun, qui n'en voit que le dessin extérieur ou verbal. Le sens ne s'en révèle qu'à l'existence concrète. Je vis longtemps dans la seule existence manifeste, sous la loi du Jour. Mais voici que surgit devant moi, en moi, un point obscur, une énigme, le barrage d'un désespoir, la résistance d'un être, le déchirement d'une situation, l'étrangeté d'un événement, — et avec lui une sourde protestation contre l'ordre de mes idées, de mes raisons, de ma vie, de mes mots. La passion de la Nuit me saisit, une passion de détruire l'habitude ou l'évidence, de faire silence pour laisser ces chiffres insolites délivrer leur message inattendu. Mythes, symboles, religions, rites, systèmes philosophiques eux-mêmes sont des essais pour introduire une certaine universalité dans l'univers des chiffres. Mais ils n'empêchent que la vérité d'un chiffre est chaque fois dans une large mesure unique pour l'existant qui la découvre, équivoque pour lui-même et pour qui la regarde. Là est justement le signe de la transcendance. L'être ne peut produire une vérité claire, épuisable et parfaitement communicable.

Cette expérience nocturne se diversifie selon les moments et les destins. Elle pénètre certaines expériences de l'ennui, du *taedium vitae*, relâchement de la ferveur qui nous unit à la surabondance de l'être ⁸. Elle peut prendre un tour provoquant dans le *défi*, moment-clef de la dialectique jaspérienne. Par opposition à l'indifférence, le défi est situé du côté de l'existence. Il répond à son silence, à son secret, à l'ambivalence de ses messages, il est une manière d'être secoué par elle, d'entrer en rap-

8. G. MARCEL, *Homo viator*, 291,

port direct avec elle, disait déjà Kierkegaard, alors que la certitude satisfaite peut nous en séparer plus sûrement que la négation. C'est le fer rouge qui rencontre l'eau vive. Si le défi n'était pas possible, le consentement ne le serait pas non plus, mais seulement la soumission. Le récit adamique prend ici sa signification ontologique : la possibilité du défi est la condition même d'un destin libre.

Seule une pensée dialectique peut exprimer ce mélange d'être et néant, de savoir et de non-savoir, qu'est le monde de l'être transcendant. Il y faudra utiliser un jeu d'instruments variés, tantôt le symbole ou le mythe, tantôt le concept, mais en entrechoquant des concepts contradictoires, en distordant, par leurs paradoxes implicites, des notions trop usées, en passant, pour déconcerter l'esprit, des voies claires aux voies nocturnes, de l'accueil au défi, de la généralité à l'exception, et vice versa. Le tourment de l'existence exige un contrepoint du langage, pour lesquels la logique, la grammaire et le style classique sont insuffisants. Il exige aussi bien un contrepoint de l'action déconcertant pour le moraliste. Nous dirons, par exemple, que la transcendance est ce qu'il y a de plus subjectif, et en même temps qu'elle est ce qu'il y a de plus objectif. Nous inclinerons toutes les puissances de l'existant à la découverte de l'intériorité, et aussitôt après nous le jetterons à la discipline opposée d'une dialectique matérialiste. Nous accepterons sur la même zone d'être l'extase lyrique, l'analyse rationnelle et la violence injurieuse de l'anathème. Nous retrouvons, dans cet effort final pour dépasser toutes les puissances humaines, l'exigence d'une logique nouvelle de l'existence, irréductible aux logiques continuistes de l'inclusion et de la relation.

..

On ne saurait se dissimuler le caractère global de la réaction existentialiste. Chrétienne ou athée, elle marque un retour du religieux dans un monde qui a tenté de se

constituer dans le pur manifeste. L'existentialisme chrétien est une défense évidente contre les sécularisations de la foi. Une sorte de réveil prophétique au plan de la philosophie. Déjà l'existentialisme athée, à peine est-il répandu, donne-t-il le jour à des mystiques noires, et son succès ressemble-t-il plus à un *revival* de l'athéisme qu'à la calme et lente diffusion d'une pensée. Le danger d'un pareil phénomène, mal centré entre la philosophie, la religion et la sensibilité, est qu'il ne participe aux basses poussées mystiques de l'époque, et ne se perde dans quelque alexandrinisme. Il naît lui aussi avec la marque de l'ambivalence qu'il reconnaît à tout ce qui porte le signe de l'être. Notre tâche est d'en capter la ressource et d'en détourner les charmes mortels. Déjà se mêlent les voix qui reconnaissent la tâche médiatrice de la philosophie existentielle, « la seule qui ne décrive pas un monde irrémédiablement coupé de celui de la religion »¹⁰, et celles qui se demandent « si toute existence qui n'est pas fondée métaphysiquement, et dans laquelle, par conséquent, l'intelligence ne joue pas son rôle à la recherche d'une indispensable vérité, n'est pas une existence nécessairement confuse et malheureuse »¹¹. Gardons-nous de ceux qui s'avanceraient ici avec le zèle pieux d'émousser cette pointe rendue au drame philosophique, d'assagir les nouveaux mauvais garçons par l'application éprouvée des calmants intellectuels ! Leurs entreprises déjouées, il n'en reste pas moins que l'existentialisme, héritier présomptif d'un rationalisme épuisé, ne doit pas divorcer d'avec cette fleur de l'existence qu'est l'exercice lucide de la raison. Il peut, s'il le veut, tenir le rôle de ces schismes qui, par la crise qu'ils ont provoquée, finissent en bienfait pour l'Eglise qu'ils ont d'abord ébranlée.

La rationalisme occidental garde un message vivant à entretenir dans le monde : l'existentialisme, s'il échappe à ce baroquisme de l'indigence spirituelle où certains

10. GILSON, *L'existence*, Gallimard 1946.

11. J. GRENIER, *L'existence*.

semblent le pousser, s'il redécouvre sans jeu de mots la plénitude de l'existence, peut en renouveler le visage et l'esprit devant les continents qui déjà s'avancent vers nous avec leurs richesses énormes, et leur dédain.

TABLE

I. — Le thème du réveil philosophique	15
II. — La conception dramatique de l'existence humaine	33
III. — Le thème de la conversion personnelle ..	65
IV. — Le thème de l'engagement	78
V. — Le thème de l'autre	91
VI. — La vie exposée	110
VII. — Existence et vérité	129
VIII. — Le royaume de l'Etre est parmi nous ..	141

ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR LA
SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE D'IMPRIMERIE,
10, RUE LOUISE-MICHEL, A LEVALLOIS
LE 15 MARS 1947.
DÉPOT LÉGAL 1^{er} TRIMESTRE 1947
ÉDIT. N° 212 - IMP. N° 31.0914

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

ARAGON
LES CLOCHES DE BALE
Roman

CHARLES AUTRAN
L'ÉPOPÉE INDOUE
Etude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux

GIOTTO DAINELLI
MARCO POLO
Traduction de Marie Canavaggia

GEORGES FRADIER
LES AUTRES N'ONT RIEN DEMANDÉ
Roman

LANZA DEL VASTO
LE PÈLERINAGE AUX SOURCES

**PRINCIPES ET PRÉCEPTES
DU RETOUR A L'ÉVIDENCE**

RENÉ SUDRE
PERSONNAGES D'AU-DELA

SOCIÉTÉ

19,

Mounier, Emmanuel
Introduction aux



* 2 2 3 2 4 *

IOËL

prix : 130 frs